

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA CULTURAL

FESTIM BARROCO

Um estudo sobre o significado cultural  
da festa de Nossa Senhora dos Prazeres dos Montes  
Guararapes em Pernambuco.

Alexandre Fernandes Corrêa

39  
2024E

Recife  
1993



## FESTIM BARROCO

Um estudo sobre o significado cultural  
da festa de Nossa Senhora dos Prazeres dos Montes  
Guararapes em Pernambuco.

por  
ALEXANDRE FERNANDES CORRÊA

Aluno do curso de Mestrado em Antropologia Cultural  
Área: Imaginário e Simbolismo.

Dissertação de Mestrado  
apresentada à Coordenação do  
Programa de Pós-Graduação em An-  
tropologia Cultural da Universi-  
dade Federal de Pernambuco.  
Orientador: Dr. Roberto Mauro  
Cortez Motta.

UFPE/CFCH

2o Semestre de 1993

Universidade Federal de Pernambuco  
BIBLIOTECA CENTRAL  
CIDADE UNIVERSITÁRIA  
50.739 - Recife - Pernambuco - Brasil

1343-13/12/93 BC/1000/PIU

PE-00003293-5

JV.07

ACERVO: 171349

JV.06

## RESUMO

A festa de Nossa Senhora dos Prazeres e da Pitomba acontece há três séculos, no alto dos Montes Guararapes em Pernambuco. Esta cerimônia religiosa e popular aglutina um número impressionante de pessoas todos os anos. A partir de um estudo etnológico sobre o significado cultural destas festividades, podemos perceber a sua importância social e compreender a força que estes tipos rituais têm na nossa sociedade. Eles expressam o modo particular de organizarmos nosso mundo social através dos mitos, das ideologias e dos sistemas de representação que lhes dão sentido. Nesta análise antropológica encontramos no âmago de nossa civilização o espírito barroco que anima a nossa cultura.

Partindo inicialmente de uma discussão sobre o conceito de barroco, desenvolvo a investigação em busca das origens históricas do culto a esta santa católica, tanto em Portugal como no Brasil, onde encontra-se sincretizada com dois orixás Iorubás (Obá e Oxum). Em seguida realizo uma descrição etnográfica da festa na sua dimensão religiosa, controlada pela Igreja Católica, e na sua dimensão profana e cívico-popular. Depois disto apresento algumas hipóteses em relação ao significado cultural destes eventos, muito comuns na sociedade brasileira. Eles trazem em si o traço de uma identidade cultural latino-americana (e porque não, ibero-americana), e constituem-se de fato na imagem barroca de nossa civilização, que possui uma unidade simbólica historicamente estruturada. Atesta-se isto analisando-se a expressão cultural de santos católicos como a Virgem de Guadalupe no México, a Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará (Brasil), além de tantas outras espalhadas pelo nosso continente, moldando assim o que se tem chamado ultimamente de a América Barroca.

## AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos à Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Fundação de Amparo à Ciência e à Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE). Estas instituições tornaram possível a realização desta pesquisa.

Especiais agradecimentos ao professor Roberto Motta pela orientação fecunda e instigante, assim como pela sua atenção generosa a um pesquisador iniciante. Da mesma forma lembro do nome do professor José Luis Menezes, com seu saber histórico ilustrado, e da professora Danielle Pitta, com seus conhecimentos sobre o simbolismo e o imaginário.

Não poderia deixar de agradecer aos companheiros e amigos que participaram do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal de Pernambuco.

Agradeço ainda a Dona Ina e seu esposo José Antonio de Figueredo, que foram os juizes da festa de 1992. Agradeço também a Ordem Beneditina (OSB) da cidade de Olinda, nas pessoas do Vigário Hildebrando de Melo e do irmão Rafael Francisco da Silva.

Gostaria de fazer referência ao professor Sérgio Ferretti, que ofereceu-me contribuições valiosas e inspiradoras, e ao professor Norton Corrêa, agradecendo suas sugestões oportunas e amigas. Agradeço igualmente aos colegas do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão.

Por fim meus agradecimentos a toda comunidade de Prazeres do Município de Jaboatão dos Guararapes, que me propiciou um belo espetáculo de um dos aspectos mais intrigantes de nossa cultura.

## SUMÁRIO

	P.
INTRODUÇÃO . . . . .	8
METODOLOGIA. . . . .	22
CAPÍTULO I . . . . .	27
Barroco: Os Problemas de um conceito.	
CAPÍTULO II. . . . .	39
As Origens do Culto à Nossa Senhora dos Prazeres.	
II.1. As Origens Orientais do Culto.	
II.1.1. A Deusa Ishtar dos Babilônios.	
II.1.2. A Santa Rainha Ester dos Hebreus.	
II.2. As Origens do Culto em Portugal.	
II.3. As Origens do Culto no Brasil.	
II.3.1. O Sincretismo Afro-Brasileiro: Orixás, Obá e Oxum.	
CAPÍTULO III. . . . .	77
A Etnografia da Festa e da Procissão Religiosa.	
III.1. Localização, Aspectos Históricos e Sócio-Econômicos.	
III.2. A Procissão de Abertura.	
III.3. A Festa Religiosa.	
III.4. O Festejo Profano: A Festa da Pitomba.	
III.5. A Solene Procissão de Encerramento da Festa.	
CAPÍTULO IV. . . . .	123
O Significado Cultural da Festa da N. S. dos Prazeres.	
IV.1. A Mitanálise.	
IV.2. Mito e Sociedade.	
IV.3. Exercício de Mitanálise.	
IV.4. Exercício de Mitocrítica.	
CONSIDERAÇÕES FINAIS. . . . .	157
A Imagem Barroca de uma Civilização Latino-Americana.	
BIBLIOGRAFIA. . . . .	177
ANEXOS. . . . .	187
A. Recortes de Jornal.	
B. Registro Fotográfico.	

"Não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas em um antro escuro; que os mantêm temerosos e imóveis no silêncio e na inércia. (...) Não, povos felizes, não são estas as vossas festas. É preciso reunir-vos ao ar livre, sob o céu aberto e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade. (...) Mas quais serão afinal os objetivos desses espetáculos? O que mostrarão? Nada, se quisermos. Com liberdade, por toda parte onde reinar a afluência o bem-estar aí estará reinando. Erigi em meio a uma praça uma estaca coroada de flores, reuni em torno o povo e tereis uma festa. Fazei melhor ainda: transformai eles próprios em atores, fazei com que cada um se veja e se ame nos outros a fim de que todos estejam mais unidos".

JEAN-JACQUES ROUSSEAU. Lettre à d.<sup>r</sup> Alembert.  
PARIS.

"Aquele fenômeno social que distingue as civilizações é o fenômeno religioso. É o único que não pode ser imposto por uma elite; é o único que representa diretamente as emoções humanas — que é donde a ação nasce; é o único que reúne fortemente as qualidades de ser, ao mesmo tempo que intimamente individual, inteiramente coletivo, abrangendo assim completamente tudo quanto constitui a forma espiritual de determinada civilização".

FERNANDO PESSOA, 1918.

"Diria que barroco é aquele estilo que deliberadamente esgota (ou pretende esgotar) suas possibilidades e faz limite com a própria caricatura. (...) Barroco (baroco) é o nome de um dos modos do silogismo. O século XVIII aplicou-o a determinados abusos da arquitetura e da pintura do século XVII. Eu diria que é barroca a fase final de toda arte, quando ela exhibe e exaure os seus recursos. O barroquismo é intelectual e Bernard Shaw disse que todo trabalho intelectual é humorístico. Esse humorismo é involuntário (...) ou é voluntário e consentido" (Pg. XXX).

JORGE LUIS BORGES. História Universal da Infância.  
1986.

## INTRODUÇÃO

"O homem nunca desaparece em proveito do sistema. Ora, essa exigência de conduzir um projeto científico sem renunciar à sensibilidade artística chama-se etnologia". (Laplatine, 1988:85).

Este estudo propõe algumas indagações etnológicas sobre realidades culturais muito presentes em nossa sociedade. São as festas de santo no Brasil. A importância delas em nosso contexto cultural é considerável e marcante. Existe já uma vasta bibliografia que focaliza as mais diversas festividades católicas espalhadas pelo País e pelo continente. É mesmo difícil dar conta de volumes tão densos e numerosos. Aqui tentei, na medida do possível, aproximar-me deles. Muitos destes textos serão citados textualmente, outros fazem-se presentes de forma secundária, e outros não puderam ser consultados, o que pode trazer alguns prejuízos a pesquisa. No entanto, são três anos de intensa e determinada dedicação ao estudo dos eventos rituais e simbólicos ligados ao culto de Nossa Senhora dos Prazeres dos Montes Guararapes.

Desde o primeiro momento em que entrei em contato com as manifestações religiosas e profanas devotadas a esta Santa Católica, pude aprofundar questões antigas que preocupavam-me sobremaneira. Questões relativas a religiosidade, a identidade cultural, ao estudo dos ritos etc., dentro de nossa sociedade. Esta pesquisa é o resultado

dessas reflexões, espero que seja satisfatória e que contribua para as investigações recentes da etnologia contemporânea.

Em busca do que chamo de "o significado cultural" da festa de Nossa Senhora dos Prazeres, procurei penetrar na realidade fenomenológica dos ritos e processos sociais que estruturam e constituem a Festa Popular propriamente dita. Sigo basicamente o método etnográfico da observação participante, orientando a pesquisa para uma experiência científica na relação com o objeto de estudo. Neste particular percorri caminhos sugeridos por autores consagrados na Antropologia moderna, como Claude Lévi-Strauss (1975;1976), Roberto da Matta (1987), Eunice Durham (1986), e outros, que em textos brilhantes enfocaram as vicissitudes do trabalho de campo (field work) na ciência etnológica. Para melhor compreensão da utilização destas técnicas encaminho o leitor para a parte do texto em que apresento a Metodologia seguida na pesquisa.

Nesta breve introdução gostaria de apresentar alguns pontos teóricos importantes que nortearam minhas investigações. Um autor que serviu de orientação recorrente nestas reflexões foi o sociólogo alemão Max Weber. Num celebre texto sobre a 'objetividade' das Ciências Sociais, este pensador faz três distinções quanto ao estudo dos problemas sociais e econômicos; são eles:

- a) Eventos ou instituições "econômicas" em sentido estrito;
- b) Fenômenos "economicamente relevantes";
- c) Fenômenos economicamente condicionados.

Seguindo estes indicadores, compreendo que esta pesquisa lida com "fenômenos economicamente condicionados", e como busco aqui o "significado cultural" dos fenômenos sociais enfocados na pesquisa, não faço nada mais que seguir os princípios elaborados por Max Weber quando considera que a investigação científica deve apreender:

"o significado cultural geral da estrutura sócio-econômica da vida social humana e das suas formas de organização históricas" (Weber, 1986:79-80).

Dito isto creio ter ficado claro que não deixei de levar em conta o 'background' econômico que todo fenômeno cultural possui. Vivemos em uma sociedade de classes, com desigualdades terríveis, num processo colonial ainda eficaz. No entanto, não podemos compreender a realidade de uma forma reducionista, pois como nos lembra Walter Benjamin, no seu estudo sobre a reprodutibilidade técnica da obra de arte no começo do século:

"Tendo em vista que a superestrutura se modifica mais lentamente que a base econômica, as mudanças ocorridas nas condições de produção precisaram mais de meio século para refletir-se em todos os setores da cultura" (Benjamin, 1987:165).

Assim fica evidente que as formas de comportamento coletivo, as ideologias e os sistemas de valores de um povo têm uma lógica de transformações diferentes. As funções e as estruturas de diversos setores da cultura modificam-se em ritmos diferenciados, e as vezes antagônicos. O que quero afirmar é que os homens não têm sua praxis determinada apenas, e em última instância, pela atividade econômica. A condição humana é multifacetada, é uma "síntese de múltiplas

determinações". Acredito ser fundamental a pesquisa que tenta compreender as orientações ideológicas e míticas em que se norteiam os povos na definição de seus destinos históricos. E falar de mito, de história, é falar de memória coletiva, identidade cultural, de etnicidade etc. O significado cultural último da praxis humana é a sua orientação positiva dentro de quadros de memória social. É aí que percebemos o processo de construção de identidades coletivas, pois nós vivemos em sociedade em função destas estruturas simbólicas. Não existe o "Homo Oeconomicus", o homem é um ser integral.

De acordo com esta perspectiva, não compreendo, por exemplo, a expulsão dos holandeses no século XVII apenas como uma resposta da classe dos proprietários e comerciantes portugueses e alguns brasileiros, contra os altos impostos cobrados pelos administradores coloniais das Índias Ocidentais, principalmente após a queda de Maurício de Nassau. Não foi 'apenas' em defesa da 'propriedade' dos engenhos de açúcar, que Fernandes Vieira e todos os generais insurretos (destaque para Francisco Barreto, figura central no processo) promoveram as guerras de Restauração. Afinal foi quase uma década de combates contra os holandeses.

Acredito que o enfoque importante na análise destes acontecimentos históricos, é a evidente incompatibilidade cultural dos holandeses com a sociedade que se estava constituindo na região, naqueles primeiros séculos do surgimento da civilização brasileira. A empresa colonial das Índias Ocidentais jamais conseguiu abalar a

empresa colonial portuguesa e espanhola. Assim, me arrisco em afirmar, e defender a hipótese, de que as razões para tal fracasso holandês, na época a nação europeia mais poderosa do mundo, na vanguarda do capitalismo emergente, não foram de ordem econômica e sim cultural. Nesta dissertação apresentei uma série de documentos e levantamentos etnográficos que, creio, vêm corroborar esta hipótese culturalista.

Na defesa desta hipótese proponho uma reflexão sobre a cultura barroca na América. Esta cultura se contrapõe àquela dos protestantes holandeses. A Reforma luterana engendrou um tipo de civilização peculiar, é o que concluímos da leitura do livro de Simon Schama, "O desconforto da riqueza: a cultura holandesa na época de ouro" (1992), que revela especificamente a realidade cultural do povo holandês no período da invasão do Nordeste do Brasil. Outro texto importante é o de Max Werber sobre "A ética protestante e o espírito do capitalismo" (1967), onde podemos compreender de que forma as mudanças nos princípios morais da religião cristã, promoveram uma transformação radical na 'visão de mundo' (Weltanschauung) de muitos povos da Europa do Norte. Mudança que se reflete principalmente no comportamento econômico de suas populações, onde a racionalização da existência chegou aos extremos do utilitarismo, resumido na fórmula 'Time is Money'!

O tema da Cultura Barroca vai ser central na argumentação aqui apresentada. O primeiro capítulo é dedicado aos problemas semânticos em torno do conceito de

Barroco. Neste ponto apresento as bases teóricas que serviram de base na construção da dissertação. O Barroco aqui não será usado como na História da Arte tradicional, que limita o termo a um período histórico ultrapassado na civilização ocidental.

Com o auxílio de estudos importantes, como os de José Maria Valverde (1985), de Roger Bastide (1940), de Janice Theodoro (1992), entre outros, tentei esboçar as linhas gerais que fundamentam o conceito de Barroco nesta pesquisa. A partir da análise histórica, aproximo a interpretação da sociologia do barroco brasileiro, como expressão total de uma cultura e uma civilização latino-americana.

A conceituação do termo 'Barroco' possui uma grande polêmica, cheio de ambivalências e ambigüidades. No entanto, neste primeiro capítulo procurei dar visão positiva do conceito, situando-o no campo simbólico da análise. Nas considerações finais da dissertação, retomarei este tema importantíssimo, pois como nos diz a historiadora Janice Theodoro:

"A colonização da América foi obra barroca, (...) o barroco constitui-se em paradigma da cultura latino-americana" (Theodoro, 1992:119).

A partir da abertura inicial, com a apresentação da problemática do conceito de Barroco, começo a apresentar os dados históricos que fundamentam os argumentos e as hipóteses sugeridas neste estudo. No capítulo dois, com o auxílio de alguns autores importantes, procuro situar as origens históricas do culto à Nossa Senhora dos Prazeres,

Incluindo aí elementos arqueológicos que são analisados pelo estudioso português, Moisés Espírito Santo (1988:1990), que investiga as origens babilônicas e judaicas do culto a Mãe-Terra, que constitui um arquétipo presente em vários sistemas culturais. Em seguida o autor passa para a península Ibérica, quando se observa a força que tem o culto mariano em Portugal.

A cultura portuguesa e, como bem sabemos, uma das poderosas heranças históricas que alicerçam nossa formação social, e sua influência é inegável ao nível de nosso inconsciente coletivo. É em Portugal que pela primeira vez no mundo católico, aparece o culto específico à Nossa Senhora dos Prazeres, isto no século XIV. Este culto possui uma série de particularidades, mas a relevância destes dados só pode ser compreendida em sua integridade, a partir de um aprofundamento maior no contexto da pesquisa.

Todavia, continuando na apresentação histórico-cultural do culto chegamos as Terras de Vera Cruz. Aqui esta devoção se liga efetivamente as origens de nossa civilização. Por volta da primeira metade do século XVII, os holandeses protestantes invadem extenso território do Nordeste do Brasil, que vai desde São Luís do Maranhão, até o Sergipe atual, com incursões constantes a sede da Colônia, que era São Salvador da Bahia. A cidade que transforma-se em capital do governo invasor das Índias Ocidentais, é Recife, que passa a ser a cidade mais concorrida e populosa de todas as Américas, segundo nos diz Fernando de Azevedo em seu livro "A Cultura Brasileira" (Azevedo, 1971:439).

Passou-se 24 anos até a expulsão definitiva dos chamados "batavos hereges". E foram nas batalhas dos Guararapes que se definiu a situação da colonização em nosso país. A importância destes fatos históricos é muito grande, e nos capítulos seguintes demonstrarei com minúcia os detalhes desse processo. O certo é que a Festa e a Procissão Religiosa de Nossa Senhora dos Prazeres, são a expressão ritual e mítica das comemorações que se realizam na atualização histórica destes acontecimentos. Isto faz-se há 336 anos!

Participam destes eventos diversas instituições sociais. Podemos dizer com Marcel Nauss (1974;1981) que constituem-se num "fenômeno social total". Revelam-se diferentes linguagens, pois de fato os ritos e os mitos constituem-se em linguagem social, possuindo unidades significativas com lógica própria.

Procuro na pesquisa encontrar exatamente as estruturas que expressam o significado cultural destes ritos e mitos específicos. O que só vai ser visto no capítulo quatro, onde a partir das análises de Gilbert Durand represento graficamente estas diferentes unidades semiológicas que compõem o processo, que pode ser dividido em períodos, de acordo com uma sequência diacrônica.

A partir desta análise histórico-cultural e apoiado na descrição etnográfica das Festas de 1991, 1992 e 1993, que se encontram no capítulo três da dissertação, podemos encontrar elementos precisos que dão-nos condições

teóricas para traduzir seu significado cultural. Segundo o desenvolvimento teórico sugerido por Max Weber, quando nos diz:

"O domínio do trabalho científico não tem por base as conexões 'objetivas' entre as 'coisas' mas as conexões conceituais entre os problemas" (Weber, 1984:83).

No final destas observações, quero enfatizar a importância de trabalhos inspiradores, como os textos de Serge Gruzinski (1990), que desenvolve uma magnífica pesquisa sobre o barroco na civilização mexicana, a obra de Pierre Sanchis (1983), que estuda as romarias portuguesas, o trabalho de Isidoro Alves (1980), o 'Círio de Nazaré', e muitos outros que servem como pontos comparativos da universalidade destes processos rituais característicos, e como pontos reflexivos quando coloco as particularidades de seus significados culturais específicos. Destaco, no entanto, o artigo de Eric Wolf (1969) sobre a Virgem de Guadalupe do México. Como este autor, creio que existe um 'idioma cultural' bastante específico em cada uma destas expressões fenomenológicas. Diferenciam-se a nível mítico, pois cada um deles, como o Círio de Nazaré, possui características próprias, ligados a história regional ou nacional, onde estão inseridos.

Nos Guararapes observamos uma semiologia, ou melhor, um 'idioma cultural' que contém unidades significantes distintas. Estes traços distintivos são o que constitui seu simbolismo. Nossa Senhora dos Prazeres revela-se como um culto religioso-cívico-militar-popular, com

imagens e símbolos ligados a um projeto de civilização barroca, constituindo-se no que o professor Roberto Motta chamou de "a herança viva das matrizes culturais geradoras do barroco" (Motta, 1980:29). Este projeto se contrapõe ao projeto Reformista luterano e calvinista, representado pela Holanda, que na época é a maior potência econômica da Europa.

Fechando o trabalho, concluo com algumas reflexões em torno do debate sobre a identidade cultural latino-americana. Apresento, nesta oportunidade, idéias que defendi no "Congresso da América: Raízes e trajetórias" em 1992. Onde enfoquei a obra de Otávio Paz, que questiona com muita pertinência os problemas levantados aqui, quando nos indaga:

"Alguns acham que todas as diferenças entre os norte-americanos e nós são econômicas, isto é, que eles são ricos e nós somos pobres, que nasceram na democracia, no capitalismo e na Revolução Industrial e nós nascemos na Contra-Reforma, no monopólio e no feudalismo. Por mais profunda e determinante que seja a influência do sistema de produção na criação da cultura, recuso-me a acreditar que bastará possuímos uma indústria pesada para vivermos livres de qualquer imperialismo econômico, para que desapareçam as nossas distinções (...)" (Paz, 1976:23).

Este questionamento está na base de qualquer análise sobre nossa identidade cultural. Nós nos sentimos diferentes, e o que é que nos faz diferentes, e em que consistem essas diferenças? Para aprofundarmos estas reflexões precisaremos resgatar outro autor de suma importância, que vem levar as últimas consequências os ensinamentos de Roger Bastide sobre as Américas, este autor é Jean Duvignaud, que num trabalho belíssimo lapida estas

palavras:

"O Brasil - assim como a América Latina - (...), oferece a imagem ou a ilusão daquilo que poderia ter sido uma civilização que houvesse acolhido outra opção, diversa da rentabilidade e do capital. O ingresso na economia de mercado era inevitável? Por acaso, é inconcebível a existência de uma sociedade que pratique a redistribuição da riqueza, orientando-se para a procura do desenvolvimento de homens e mulheres, ao invés do esforço no sentido de uma organização sistemática com vistas a eleger o trabalho como a única finalidade social dos seus membros? Quatro séculos mais tarde, a pergunta ainda não parece haver sido formulada ..." (Duvignaud, 1983:24)

Existe um debate profundo por trás destas reflexões. O que se pretende atingir aqui, contribuindo assim para o alargamento dos nossos conhecimentos sobre a realidade brasileira, é o problema da identidade cultural latino-americana. Pois efetivamente estes procedimentos rituais e míticos estão arraigados no nosso inconsciente coletivo. A busca de seus significados só pode ir de encontro a estas estruturas inconscientes, que são seus verdadeiros suportes de significação. Porém eles se traduzem obviamente, na realidade concreta de seus significantes, que são seus ritos. Na sociologia do rito, tão bem desenvolvida por Jean Cazeneuve, podemos classificar os fenômenos que analisamos em:

"(...) ritos comemorativos que consistem em recriar a atmosfera sagrada, representando os mitos ao longo de cerimônias complexas e espetaculares" (Cazeneuve, S/D:25).

Estes ritos fazem parte de um vasto e difundido complexo de liturgias políticas e sociais, como nos aponta Claude Rivière (1989). A sociedade se utiliza do rito, pois, "o rito é o meio teatral de dar crédito a uma

superioridade e, portanto, de obter respeito e honra através da ostentação de símbolos da dominação, de riqueza, de realizações algumas vezes imaginárias de que o inferior carece." A sociologia do rito certamente é uma atualização a nível sincrônico destes conteúdos inconscientes e imaginários. A importância destes estudos em nosso país pode-se perceber ao refletirmos sobre o que nos diz ainda o autor: "Mais do que na França Jacobina já há muito tempo laica e unificada, terão de examinar nos ritos do Brasil a articulação do político, do religioso, do militar e do popular, considerando aliás que o religioso pode ser lido em cerimônias puramente laicas" (Rivière, 1989:40).

Resumindo, neste estudo procuro encontrar a função, a importância destes fenômenos na nossa sociedade, o que eles querem dizer e revelar sobre nós mesmos. Pretendi revelar esta realidade como 'fala', pois de fato o mito é uma fala histórica. É isto em que consistiu esta pesquisa: uma busca pela 'língua' que estrutura esta 'fala', este 'idioma', e nós só podemos encontrá-la quando vamos ao encontro dela, vivendo sua realidade.

Acredito que é oportuno, apesar de o quadro atual de nossa vida política passar por momentos de lamentável conturbação, procurarmos enfrentar os desafios que questionamentos e pesquisas desta ordem colocam para todos. Neste sentido o que vejo revelar-se, como uma linguagem precisa, destes conjuntos de dados apresentados, é um desejo real de nossa população em ver destruídas as formas históricas de dominação que determinam um destino cruel para

a maioria das nações que compõem o nosso continente. A Utopia está expressa nas diferentes formas de festividades e cerimônias populares. Nelas vemos a força latente de impulsos contraditórios confrontando uma realidade altamente hierarquizada, desigual e discriminatória. Nestes momentos admiramos manifestar-se uma vocação democrática, igualitária e subversiva, que coloca em questão toda uma ordem estabelecida.

Pode-se afirmar ainda mais que a característica central de nossa civilização é que ela se constitui num modelo diferente de organização social, onde aparece um pluralismo étnico e religioso de alcance nunca antes imaginado no mundo Ocidental. No que poderíamos chamar de pós-modernidade de nossa cultura, vemos um projeto de universalização de um futuro bem próximo. E isto já foi percebido por autores como Serge Gruzinski (1990) e Roberto Motta (1991).

Pois se há alguma esperança no horizonte a qual nos possamos inclinar favoravelmente, é a de que existe de fato, no nosso imaginário social, um projeto de civilização onde a vida ainda preserve seu encanto, chegando ao fim um processo de fossilização esterilizante. Seremos apenas espectadores deste mundo que se está por construir? Acredito que não! Penso que a pesquisa científica revela as leis que regem os fenômenos, e contribui assim para a transformação e não para a contemplação do mundo.

Para finalizar esta introdução, acrescento apenas que provavelmente eu não tenha feito neste estudo mais que

ilustrar o que a historiadora Janice Theodoro escreveu com muita propriedade:

"Muitos autores referem-se à construção de uma identidade latino-americana baseando-se nestas fusões tão bem representadas pela Virgem morena cultuada em todo México.

O exemplo poderia ser ampliado para inúmeras manifestações barrocas espalhadas pela América Latina e que teriam sofrido 'influência' das tradições indígenas (e africanas). Nesse sentido, a estética barroca corresponderia a uma fantasia crioula" (Theodoro, 1992:141).

Talvez pareça um interpretação apressada. De minha parte, porém, ficaria satisfeito em poder ter contribuído, através deste estudo etnográfico das festividades em torno do culto à Nossa Senhora dos Prazeres dos Montes Guararapes, para o desenvolvimento dos conhecimentos científicos sobre a cultura barroca em nosso país.

## MEIODOLOGIA

### 1. Delimitação do Universo da Pesquisa.

O objetivo de estudo desta pesquisa tem fronteiras empíricas bem delimitadas. Seu universo restringe-se particularmente aos eventos e cerimônias rituais, sagradas e profanas, que acontecem em torno do culto à Nossa Senhora dos Prazeres e dos fatos históricos que lhe estão intimamente ligados.

Anualmente, após a Semana Santa, com o fim da Quaresma, seguindo o calendário católico, realiza-se há 336 anos, desde a construção da capela, a conhecida festa e procissão em nome desta Santa. São realizados diversos e diferentes eventos e cerimônias, que vão de um grau mais intenso de sacralidade, até ao profano mais lúdico e político.

No contexto desta dissertação empreendi um contato efetivo de três anos com estes eventos (1991, 1992, 1993). Porém a descrição da Festa partiu principalmente do ano de 1992, tendo em 1991 os contatos preliminares, e em 1993 com os retoques finais à pesquisa.

### 2. A Técnica de Investigação.

Dentro deste contexto social de manifestações qualitativamente diferenciadas, investigo a sua unidade simbólica e ideológica. Assim, através da observação participante e de entrevistas abertas (estas técnicas se

inspiram nas obras de Roberto da Matta (1987), que expõe de forma exemplar as vicissitudes da prática etnográfica, e em Eunice Durham (1986), de importância singular neste contexto urbano.), procuro revelar as estruturas antropológicas que estão subjacentes neste conjunto difuso e múltiplo de acontecimentos, que são os seguintes:

- a) Hasteamento da bandeira de Nossa Senhora dos Prazeres, que simboliza a abertura oficial das cerimônias;
- b) Procissão que sai da casa dos juizes da festa;
- c) As missas e as rezas que se realizam no novenário da Santa;
- d) O parque de diversões;
- e) Os eventos cívicos;
- f) A repercussão nos meios de comunicação.

Minha investigação não se restringiu a uma observação densa destes acontecimentos nos Montes Guararapes e na comunidade de Prazeres, distrito do município de Jaboatão dos Guararapes, situado na região do Grande Recife. Minha pesquisa desenvolveu-se também em direção aos museus na cidade de Recife, e as Bibliotecas Públicas Federais e Estaduais, em busca de documentos pertinentes à investigação. Pesquisei ainda mais a produção literária, teatral, cinematográfica e científica que se encontra, tendo como tema estes eventos.

As técnicas de investigação complementaram-se pelos seguintes procedimentos:

- a) Consultas a fontes bibliográficas, artigos e teses acadêmicas que abordam o tema;
- b) Entrevistas semi-estruturadas, os depoimentos

foram tomados de maneira formal e informal;

c) Observação direta e participante;

d) Registro fotográfico dos eventos rituais e do espaço físico.

De certa forma pretendi, de uma maneira ou de outra, seguir os preceitos que Lévi-Strauss enumerou quando propôs um conceito para a etnografia. E aí está bem definido o método etnográfico. Assim ele nos diz:

"Todos os países, parece, concebem a etnografia da mesma maneira. Ela corresponde aos primeiros estágios da pesquisa: observação e descrição, trabalho de campo (field-work). Uma monografia, que tem por objeto um grupo suficientemente restrito para que o autor tenha podido reunir a maior parte de sua informação graças a uma experiência pessoal, constitui o próprio tipo de estudo etnográfico. Acrescentar-se-á somente que a etnografia engloba também os métodos e as técnicas que se relacionam com o trabalho de campo, com a classificação, descrição e análise dos fenômenos culturais particulares (quer se trate de armas, instrumentos, crenças ou instituições). No caso dos objetos materiais, estas operações prosseguem geralmente no museu, que pode ser considerado, sob este aspecto, como um prolongamento do campo" (Lévi-Strauss, 1975:395).

Apesar de não revelar-se como um mestre do trabalho de campo, Claude Lévi-Strauss, soube, com estas palavras, sintetizar todo o empreendimento empírico do projeto antropológico.

### 3. Fonte e Natureza dos Dados

O material bibliográfico consultado constou de livros, artigos, publicações e teses acadêmicas que tematizam questões pertinentes a pesquisa. Este material está fichado, catalogado e arquivado.

As entrevistas são outra fonte de dados de suma importância, e foi sempre que possível utilizado gravador. Além das entrevistas, fiz o registro dos discursos de líderes religiosos, civis e militares, que participam dos eventos.

Em linhas gerais, como o objetivo deste estudo não constitui-se de 'primitivos' ou 'selvagens', pois se trata de uma antropologia em sociedade nacional moderna, meu sentimento de estranhamento e solidão etnográfica foi relativo. Como bem nos lembra Roberto da Matta (1987), o processo de conhecimento etnológico é cheio de angústias, e talvez este seja o mais difícil obstáculo a superar. Colocamos em dúvida tudo. Quem somos? O que desejamos? Para que servirá a pesquisa? São perguntas que sempre surgem, mais que acabam por contribuir com a renovação constante do projeto científico da disciplina antropológica.

Nesta dissertação empreendi uma pesquisa etnográfica em meio urbano, metropolitano mais precisamente. Possui, portanto, características bem distintas daquelas que emergem do contato com grupos humanos da floresta, do meio rural, ou de regiões mais distantes. Porém não se deixa de sentir aquele mesmo sentimento do 'Anthropological Blues' de que nos fala Roberto da Matta. Pois de fato por mais 'objetivo' que pretendamos ser, passa por nós, através de nós, toda a expressão existencial, que uma aventura desta ordem inflige.

Nossa ambição científica sempre resvala no coração do homem, e é daí, me parece, que fala mais forte o sentido

de todo projeto de conhecer a realidade humana.

Foram momentos de solidão e comunhão, de surpresa e espanto, de medo e temor ... Porém uma experiência maravilhosa, humana, crítica. Os aspectos metodológicos não se esgotaram num formalismo cientificista de manual, procurei encontrar a Vida, o sentido presente daquilo que estava pesquisando, movido por uma estranha paixão ... Vim de longe em busca desta experiência marcante e fascinante!

## CAPÍTULO I

### BARROCO: OS PROBLEMAS DE UM CONCEITO.

"Se o Barroco é definido pela dobra que vai ao infinito, em que é ele reconhecido de uma maneira mais simples?" (Deleuze, 1991:183).

Entre todos os conceitos utilizados na história da cultura, talvez o de "barroco" seja o mais ambíguo. Foi originalmente indicação de um estilo, e chegou a ser rótulo de uma época. Como quase todas as etiquetas históricas, o termo "barroco", começou a ser empregado como insulto - assim também foi com o "gótico", que queria dizer "dos godos", "bárbaro", ou ainda os termos "Romântico", "Renascimento", e tantos outros. No entanto, parece que "barroco" era, desde o século XVII, uma palavra portuguesa que designava as pérolas que possuíam formas irregulares. Portanto, seu significado era "disforme", "extravagante", aplicando-se a edifícios, objetos e pinturas na mesma época em que o estilo barroco começava a ser dominante. Outra interpretação costumeira é a de se derivar a palavra "barroco" do termo "baroco", uma das figuras do silogismo. As controvérsias não param aí, sendo muito polêmicas as suas traduções teóricas. O conceito se estende por diversas áreas do conhecimento, como por exemplo na história da música, em que temos Jean-Jacques Rousseau, provavelmente o primeiro autor que consagrou um verbete ao termo "barroco", no seu Dicionário da Música (1767):

"Uma música barroca é aquela cuja harmonia é confusa, carregada de modulações e dissonâncias, o canto duro e pouco natural e o movimento forçado" (Valverde, 1985:8).

Durante muito tempo esse sentido pejorativo continuará sendo básico na evolução posterior do termo. Encontramos, entretanto, alguns autores que defendem uma visão mais formal do conceito. Entre eles apontamos para a obra de Wolfflin (1888), um dos que tentaram resgatar uma compreensão estrutural e positiva da expressão barroca em arte. Este autor contrapunha o "Barroco" ao "Clássico", de tal modo que este par de termos podia ser aplicado à arte de qualquer época, como coordenadas de referência, ou de alternativa estilística.

Como nos lembra Janice Theodoro, no seu livro "América Barroca", a importância do texto de Heinrich Wolfflin é fundamental nas análises contemporâneas, principalmente para nós latino-americanos:

"Wolfflin, autor de trabalho questionado por Hauser, ao analisar o barroco, parte do pressuposto de que existem formas fechadas e abertas. Caminho promissor que permite a nós, latino-americanos, iniciarmos inúmeras reflexões tanto sobre a cultura européia quanto sobre a cultura indígena, duas responsáveis por nossas matrizes culturais" (Theodoro, 1992:139).

Um autor herdeiro deste formalismo, mas que desenvolve uma análise de conotação moral e afetiva, é o espanhol Eugenio d'Ors. Ele vê no barroco um "eón", uma força em permanente luta, através da história, contra o "eón" clássico -no entanto, não os vê puramente como "mal" e "bem": ele na verdade declarava militar a favor do "clássico" contra o "barroco", porém como um tipo de

correção contra o excesso de barroquismo que sentia nas tendências de seu próprio ser. O que certamente também nos aflige, como herdeiros de povos latinos e católicos.

Com o crescimento do Historicismo na consciência cultural do ocidente, a partir da segunda metade do século passado, acentuou-se o valor do "Barroco" como designação de época. Benedetto Croce, ao reunir em 1925 seus estudos sob o título "Storia della Etá Barocca in Italia", aceitava o termo como título de uma época, sem deixar de entendê-lo negativamente, pois para ele:

"O que é verdadeiramente arte não é nunca barroco e o que é barroco não é arte", e "é um pecado estético, mas também um pecado humano e universal, perpétuo como todos os pecados humanos" (Benedetto Croce apud Valverde, 1985:8).

Isto é, para ele a "Idade Barroca" seria uma época especialmente "obscura" pelo predomínio desse "pecado". Curiosamente, o termo "Idade Obscura" só se aplicava até então para a Idade Média: "Dark Ages", chamam, ou chamavam, os ingleses à Alta Idade Média. Podemos perceber aí o problema das ambivalências do conceito, que às vezes nos remete a campos simbólicos distintos.

Uma síntese entre o significado formalista e o significado de época pode se obter apelando para a perspectiva da "história do espírito", a "Geistesgeschichte": "barroco" seria a disposição anímica e intelectual dominante em um certo tempo europeu, do qual derivariam os sistemas de formas estéticas, as estruturas econômicas, a mentalidade social etc., todo ele sob uma mesma atmosfera tormentosa, fruto da grande crise do século XVII. O risco de tal visão é

a de negar os contrastes e as tensões que toda época possui, pois a História não pode ser percebida como a expressão de um única voz. Concretamente, a idade barroca oferece, como nenhuma época anterior, o paradoxo de sua exuberância e extravagância atingirem o seu extremo, ao mesmo tempo em que inicia claramente a "Idade da Razão". O "Século das Luzes", como também é reconhecido este período, começa filosoficamente com a obra de René Descartes, e cientificamente, com os estudos e descobertas de Galileu Galilei, que nasce no mesmo ano que Willian Shakespeare (1564).

Em busca de uma clareza nas idéias sobre este momento histórico específico, utilizo o argumento de José Maria Valverde, que coloca como ponto central de suas hipóteses históricas:

"o contraste entre el final de un proceso —el Barroco como 'Alto Renacimiento' o fin del Renacimiento—, y el Barroco como arranque de la era racionalista que, tras la etapa, aún nublada, de la 'Idade de la Razón' llegará a ser 'Siglo de las Luces'" (Valverde, 1985:9).

Para este autor o barroco é o Renascimento "vuelto del revés", exacerbado no tratamento de seus motivos, paradoxal, tenso e consciente de sua violência. A partir daqui começamos a tematizar uma questão interessante. Como nos diz Janice Theodoro "a colonização da América foi obra barroca", ou ainda, "o barroco constitui-se em paradigma da cultura latino-americana" (Theodoro, 1992:119). Se somos filhos do barroco, o que não negamos, devemos entretanto colocar em foco um problema curioso: a América Latina, não passou pelo Renascimento. Deste modo, a definição de barroco

aqui não deve restringir-se àquela visão de José Maria Valverde, que o define como o Renascimento "vuelto del revés". Em nosso continente entram no processo outros fatores. Relacionada a estes problemas, nossa análise aproxima-se ainda mais da obra de Janice Theodoro, quando nos diz:

"A sociedade colonial, profundamente heterogênea, encontrou no período pós-conquista condições de recuperar-se da violência que caracterizou os primeiros anos desta empresa. Sobreviventes ao confronto, indígenas e europeus reconciliaram-se à medida que ambos aprenderam a manipular formas de representação capazes de transformar o conflito em convivência pacífica.

"A fragmentação e a dispersão dos acervos culturais indígenas encontraram no barroco espaço para manifestar-se. Assim, o barroco constituiu-se em paradigma da cultura latino-americana. A cultura indígena, fragmentada, apropriou-se do movimento típico da estética barroca, cristalizando-o" (Theodoro, 1992:119).

As conclusões a que chegamos aqui nesta pesquisa em Guararapes, sobre a festa de Nossa Senhora dos Prazeres, aproximam-se muito destas teses de Janice Theodoro. Principalmente no que concerne à questão das construções das identidades latino-americanas, em que ela toma como exemplo o culto à Virgem de Guadalupe, no México.

Desta maneira, quando trabalhamos com o conceito de barroco temos em vista essa problemática específica que engendrou-se no continente latino-americano. Isto não quer dizer que resolvemos toda a questão em torno de definição do conceito, existem ainda alguns pontos que devem ser analisados com cuidado.

Sujeito, como vimos, a uma vasta polissemia, a conceituação do barroco é um objeto de estudo por si só

denso e profundo. Todavia, não é nosso objetivo aqui, esgotar assunto tão polêmico. Proponho, por outro lado, a utilização do conceito levando em conta as suas múltiplas interpretações, e esta difusão semântica que tem a sua marca. Afasto-me assim das definições formalistas que se propõem a dar-lhe um sentido puramente estrutural, contraposto a "clássico". Do mesmo modo, afasto-me das definições da história da cultura que o restringem a uma época, a uma fase ultrapassada da arte e da civilização. Proponho aqui a conceituação ampla de um fenômeno que incorpora múltiplas dimensões da realidade social e histórica, que começa a delinear-se a partir do século XVI. É com a Reforma luterana, e a conseqüente reação católica contra-reformista do Concílio de Trento (1545-1563), que vemos desenvolver-se seu destino histórico. Neste ponto aproximo a análise dos estudos do cubano Severo Sarduy, que em um texto sucinto expressa toda a plasticidade que a idéia e o conceito de barroco possui:

"Nódulo geológico, construção móvel e lamacenta, de barro, pauta da dedução ou pérola; dessa aglutinação, dessa proliferação incontrolada de significantes, e também dessa firme orientação de pensamento, necessitava, para contestar os argumentos reformistas, o Concílio de Trento. A esta necessidade respondeu a iconografia pedagógica proposta pelos jesuítas, uma arte literalmente do *tape-à-l'oeil*, que pusesse a serviço do ensino, da fé, todos os meios possíveis, que negasse a descrição, o matiz progressivo do *'sfumato'*, para adotar a nitidez teatral, o repentino recorte do claro-escuro, e abandonasse a sutileza simbólica encarnada pelos santos, com seus atributos, para adotar uma retórica do demonstrativo e do evidente, pontuada de pés de mendigos e de farrapos, de virgens campesinas e mãos calosas" (Sarduy, 1979:58).

Assim apresento a perspectiva que pretendo dar ao conceito nesta dissertação. No entanto, não nos basta apreender o campo semântico do barroco. A partir de sua compreensão teórica e conceitual, proponho uma reflexão sociológica do conceito. Para tanto, recorri a Roger Bastide, que em uns pequenos artigos publicados no jornal "O Estado de São Paulo", na década de quarenta, intitulados "Estudos de Sociologia Estética Brasileira", pretendeu esboçar o que chamava de "as grandes linhas de uma futura sociologia do barroco brasileiro".

Até a esta altura de nosso estudo detivemo-nos nos problemas da definição do barroco como expressão universal a partir da Roma Renascentista. Roger Bastide, no entanto, voltou-se com todo seu gênio para as características que o barroco adquiriu no Novo Mundo, explicando suas peculiaridades, não pelos aspectos telúricos da nova terra, mas pelas características sociológicas diferentes em que se ergueu o barroco na América Latina e no Brasil. Mas a análise do barroco a partir da sua sociologia deve seguir desde a Europa.

Na Europa, os historiadores de arte passaram, pouco a pouco, do estudo puramente estético das formas barrocas ao estudo sociológico. Demonstrou-se que o barroco coincide com o restabelecimento do poder papal: a heresia protestante fôra repelida para o norte da Europa, os turcos haviam sido detidos na batalha de Lepanto, novas ordens religiosas tinham sido criadas e partiam em conquista das almas, o Concílio de Trento emprestara à Igreja sua

primitiva pureza"

"O barroco seria a explosão, no domínio da arte, do orgulho religioso do papado, que reencontrara toda a sua própria força" (Bastide, 1940:20).

é neste contexto que vemos emergir a igreja barroca, refletindo uma realidade e uma estrutura social bem diferentes da igreja gótica"

"A igreja barroca é um salão religioso ou um teatro metafísico, quadrado ou retangular, anteriormente oval ou curvo, onde todo mundo vê tudo e ouve tudo: a igreja democratizou-se, mas não completamente, pois tudo foi calculado para que se respeitassem as posições sociais" (Bastide, 1940:21).

As análises de Bastide aprofundaram-se com a introdução da categoria de "representações coletivas", que é própria de Emile Durkheim. A compreensão do barroco só pode ser completa se além das alterações da vida social, levarmos em conta as transformações das representações coletivas. Estas são apontadas por ele da seguinte forma"

"A igreja barroca não exprime apenas as alterações da vida social, exprime também as transformações das representações coletivas: a importância do misticismo, 'o desvário de pedra' corresponde à loucura das almas em êxtase, os vínculos da carne com o espírito, o erotismo, o ascetismo, a psicofisiologia, um misticismo enfim, que não é mais demarcado por Plotino mas pelos exercícios espirituais de Ignacio de Loyolla, onde os sentidos intervêm portanto: e, de fato, a ornamentação, os jogos de sombra e luz, o subjetivismo das estátuas, o emprego das espirais, das linhas curvas, fazem com que as massas se ponham a mover, a viver, a fugir, o ilusionismo de Bozzo, tudo isso traduzido em pedra, em estuque e em cores, as novas formas da sensibilidade religiosa" (Bastide, 1940:21).

Ao lado do barroco religioso, Roger Bastide lembra que é preciso não esquecer do barroco civil, o barroco dos palácios, dos jardins. Ele é a expressão do Absolutismo, do

novo poder dos reis, "com suas massas imponentes, suas escadas majestosas, suas perspectivas e a riqueza de sua decoração, que chocam o espirito, se impõem a todos e a todos esmagam" (Bastide, 1940:21).

Percebendo o barroco como uma expressão geral, podemos dizer que "tudo é barroco". Revisto o barroco, pode-se falar, hoje, não apenas de artes plásticas, mas de um barroco literário e musical, de uma cultura, de um pensar ou de um modo de ser barroco, até mesmo de uma civilização barroca.

O barroco, desta forma, cobriu com suas manifestações contraditórias praticamente toda a Europa e a América Latina. E a partir de suas contradições, todas as interpretações, sobre o mesmo, são possíveis e válidas. Ele não aspira a uma persistência tranqüila, conclusa em si mesma, mas a um perpétuo vir-a-ser, para dar à vista uma consciência da idéia de movimento. Só assim, podemos compreender as dimensões geográficas pelo qual espalhou-se no mundo. Quando chega ao Novo Mundo, o barroco, em contato com o novo ambiente, transforma-se. O barroco brasileiro reflete a sua sociedade, e é esta sociedade que Roger Bastide retrata:

"(...) a sociedade brasileira caracteriza-se pela fraqueza de densidade demográfica e a extensão do país, pelo regime do latifúndio, pela estratificação racial e o regime escravista, pela distância da metrópole, pela diversidade de pontos de vista entre o litoral e o sertão, e a luta de Portugal contra os nativos para implantar cada vez mais profundamente seu domínio sobre as índias Ocidentais. É evidente que esta estrutura social tão diferente de Europa, não pode deixar de repercutir sobre a estrutura da própria arquite-

tura barroca" (Bastide, 1940:22).

é no detalhe destas mudanças arquitetônicas, que refletem toda uma nova realidade sociológica, e não alguma misteriosa influência telúrica, que vemos desenvolver-se uma arte local, independente da européia:

"Em vão a Igreja, as ordens religiosas, a Companhia de Jesus, preparavam os planos dos edifícios nas colônias ou enviavam seus próprios arquitetos para assinalar-lhes o domínio místico do mundo e da unidade arquitetônica. Em vão os lusitanos conservavam a nostalgia da pátria deixada e se empenhavam a criar de novo, na pátria adotiva por meio de monumentos, de festas e divertimentos, o clima espiritual da antiga. Em vão se manteve um intercâmbio estético incessante entre Portugal, a Itália e o Brasil; apesar de tudo as formas barrocas, sob um novo céu e em uma outra terra, vão mudar de ritmo de vida e de movimento" (Bastide, 1940:23).

é sob este prisma, na transformação de uma linguagem importada, que propomos a perspectiva de uma nova interpretação. Esta interpretação deve levar em conta o surgimento de uma nova cultura, um novo "idioma cultural", como nos disse Eric Wolf (1969), traduzido pelo conflito entre temas importados e o novo meio:

"Em toda parte, os elementos importados tinham uma significação de empréstimos desprovidos de sentido. Logo eles deverão transformar-se" (Bastide, 1940:23).

Fica evidente que estas transformações ocorreram, e que ao se transladar para o continente americano o barroco adquiriu características locais, um colorido todo especial. Apesar de todas essas mudanças, que enfatizamos aqui com Roger Bastide, observamos, no entanto, a profunda unidade simbólica que o fenômeno barroco possui em toda a América Latina. A partir de estudos sincrônicos e diacrônicos

podemos estabelecer e perceber as raízes culturais comuns que temos neste vasto continente.

Com o conceito de barroco tentamos abarcar complexos e múltiplos produtos culturais, de fato o barroco é a expressão de um processo de civilização. Não se restringe a apenas uma área das atividades humanas. É um fenômeno social e cultural total, que reflete influências diferenciais e integradas. Podemos deste modo falar de um barroco religioso, ou plástico, ou arquitetural, ou palaciano etc. Aqui neste estudo nos dedicamos ao chamado barroco popular, muitas vezes deformado, caricatural e ingênuo. Este barroco do povo, espontâneo e autêntico, é que vemos manifestar-se em nosso espírito. A expressão barroca de nossa população, encontramos a todo momento: na decoração do interior das igrejas, na nossa música popular, na arquitetura ousada, e mais especialmente aqui, no tom espetacular dos rituais religiosos e na pompa dionisíaca das festividades. É este barroco que tentei resgatar com este estudo. Procurando revelar o sentido revolucionário e criativo desta expressão, contrariando os que acreditam ver no barroco apenas o ultrapassado, o arcaico, o tradicional, ou ainda a degenerescência de uma cultura ou de uma raça.

O homem barroco histórico, em nada, ou quase nada, difere do homem contemporâneo, pós-moderno, que de um modo geral se encontra frente aos mesmos dilemas civilizacionais, na mesma situação existencialmente absurda neste mundo. Cheio de perplexidades e paroxismos, numa angústia comum. O barroco permanece, pois como nos diz ainda Janice Theodoro:

"As independências não significaram transformações na estrutura das sociedades latino-americanas. Soluções ancestrais, patriarcais, parecem nos vincular, indefinidamente, a um mundo emperrado às vezes em tradições indígenas, às vezes em tradições cristãs, das quais não queremos nos afastar. Por isso, tendemos a parecer, e não, ser modernos" (Theodoro, 1992:20).

Nesta pesquisa procurei contribuir para a compreensão das razões que nos fazem atrelar nossa história a processos de ordem política e econômica ainda profundamente comprometida com o projeto colonial. Nossa identidade cultural é contraditória, dissimuladora de contrastes cruéis. O barroco parece ser o paradigma simbólico pertinente neste contexto. Por isso, chamei este estudo de "Festim Barroco". Espero que ele contribua para responder questões intrigantes, como as que Affonso Ávila fez em 1969:

"Por que esse interesse, essa curiosidade, essa paixão do homem de nossos dias pelo barroco? Por que só essa redescoberta do barroco veio possibilitar ao estudioso brasileiro uma visão mais nítida de nossas perplexidades como povo e como nação?" (Ávila, 1969:32).

Acredito que no decorrer da leitura dos capítulos que se seguem o leitor terá uma pequena contribuição de respostas a estas indagações. Na conclusão encontrará uma visão mais geral da dissertação, onde retomarei muitas das questões debatidas aqui.

## CAPÍTULO II

### AS ORIGENS DO CULIO E NOSSA SENHORA DOS PRAZERES

Numa pequena resenha crítica escrita em 1906 para a revista "Année Sociologique", Marcel Mauss analisa a obra de Dieterich que tem como conteúdo um estudo sobre "a religião popular, e as formas fundamentais do pensamento religioso". Nesta análise Marcel Mauss enfatiza que o objetivo pragmático da obra, não é outro se não a "de explicar a noção de Mãe-Terra, tema fundamental das mitologias clássicas, tema literário de múltiplas literaturas que teve suas manifestações até no cristianismo, onde a Virgem com frequência assumiu certos traços da antiga Mãe-Terra" (Mauss, 1981:384).

A teoria de Dieterich, que ele elaborou a partir de estudos comparativos, agrupados ao acaso e que se estende desde os Arunta até aos Ewhé, do folclore europeu aos usos americanos, é a seguinte; há uma crença global e comum: "a terra seria a mãe dos homens, nela as almas dos mortos viriam morar até sua reencarnação. A terra é verdadeiramente mãe dos homens e não simplesmente mãe mítica dos deuses" (Mauss, 1981:385). Para Mauss o trabalho de Dieterich chega ao seu ponto central quando afirma que "a tradição popular foi um fundo sempre idêntico e jamais esgotado, onde periodicamente se restaurou e se renovou a mentalidade religiosa em via de transformações" (Mauss, 1981:385).

Aparece assim a noção de maternidade. Para explicá-la na sua realidade ideológica e ritual, Dieterich considera que esta noção está intimamente ligada às representações primitivas referentes tanto à reprodução das espécies animais quanto à fertilidade de solo concebidos como paralelos, análogos, simpáticos, e idênticos à geração e às relações entre homens e mulheres. "Ele aproxima de maneira feliz o mito da mãe-terra dos ritos fálicos e dos atos cerimoniais pelos quais a cópula humana provoca a multiplicação dos objetos alimentares" (Mauss, 1981:385).

Minha referência a esta análise crítica é de suma importância no contexto deste trabalho. Muito das idéias e orientações encontradas neste artigo serão retomadas. Porém o que deve chamar nossa atenção é o problema das origens e da função social da noção de mãe-terra, da maternidade dos Homens, ou melhor, da espécie humana.

Neste estudo sobre as origens do culto à Nossa Senhora dos Prazeres, parto das mesmas conclusões de Marcel Mauss e Dieterich, no que se refere a existência de um fundo comum e idêntico na tradição popular antiga. Isto pode ser corroborado, com mais pertinência ao tema desta dissertação numa aproximação com a obra de Moises Espírito Santo (1988): "Origens orientais da religião popular portuguesa".

é uma obra de característica singular, por se tratar de um tema muito profundo, em que o autor realiza um verdadeiro mergulho no mundo do imaginário e do simbolismo religioso lusitano. Um estudo importante, curioso e belo. E não é por acaso que aparece aqui. O autor segue de perto as

pesquisas da Escola Sociológica francesa, nas obras de E. Durkheim, Marcel Mauss, G. Gurvitch, e tantos outros. É com este instrumental teórico, complementado em incursões pela psicanálise freudiana e Jungiana, pela teoria do imaginário de Gilbert Durand, e vasta erudição histórica e antropológica, que o autor empreende "uma descida às profundezas da cultura lusitana".

Em particular o capítulo que nos interessa sobremaneira é o que tem o título "A Senhora dos mil nomes". Nele o autor apresenta as diversas aparições marianas, que são inumeráveis. Porém há um problema teológico muito importante para o catolicismo, e que apareceu no meu trabalho de campo nos Montes Guararapes. Foi numa entrevista com o padre Policarpo, que realizou os eventos religiosos da Festa de Nossa Senhora dos Prazeres do ano de 1992. Nesta entrevista ele afirmou que não existe um culto a Nossa Senhora no Catolicismo, assim como a qualquer outro Santo: "Pois se não, seria Politeísmo, e idolatria. O culto se faz a Deus e a Jesus Cristo. Nossa Senhora e os outros Santos levam os anseios do devoto, seus pedidos, suas aflições, a Deus e a Jesus".

Sem dúvida este é um problema fascinante. Pois se trata de responder a uma interrogação muito pertinente em nosso contexto cultural, qual seja, se nossa população, e por extensão, a lusitana, ainda tem fortes propensões a uma fé politeísta, "idolátrica". É inevitável um paralelo com a realidade religiosa dos cultos afro-brasileiros. Percebemos até no discurso do padre uma certa analogia teológica, com

o sistema que efetivamente encontramos em relação aos Voduns e Orixás (Ferretti, 1983; 1991 - Motta, 1980; 1990; 1991 - Oliveira, 1989 - Bastide, 1983). Resta no momento colocar em suspensão a resposta deste problema. Pois é importante que ao invés de precipitarmos-nos quanto à definição de uma crença politeísta no seio de nossa população, ou da lusitana, coloquemos em causa se há verdadeiramente um culto à Nossa Senhora dos Prazeres nos Montes Guararapes. No entanto, como pode-se observar pelo título deste capítulo, minha tendência é crer que sim. Porém devo deixar para mais adiante uma colocação mais objetiva em relação a este tema. No momento proponho que sigamos um desenvolvimento histórico preciso e a argumentação de Moisés Espírito Santo (1988; 1990), além de outros dois autores importantes, Nilza Botelho Megale (1980) e Padre Jacinto dos Reis (1967).

## II.1. AS ORIGENS ORIENTAIS DO CULTO

As hipóteses de Moisés Espírito Santo são duas. A primeira idéia que defende é que, da mesma forma que o cristianismo absorveu a religião popular pré-romana, o culto de Maria foi absorvendo os cultos hebraicos a partir do século VII, época esta em que começaram as perseguições, expulsões e conversões compulsivas dos judeus. A segunda idéia, particularmente importante para nós, é que o culto à Nossa Senhora dos Prazeres está associado ao da Rainha Ester, venerada pelos hebreus antigos.

O argumento que utiliza para defender sua primeira hipótese pode ser resumido nesta citação, em que temos como

uma cápsula sua visão sobre o processo de absorção e assimilação por parte do cristianismo das crenças ancestrais das populações hebraicas. Assim "a adoção de personagens e de ritos cristãos devia, na maior parte dos casos, ter-se processado inconscientemente por efeito da lei do sincretismo: uma aldeia adota um rito ou santo, transpondo para ele toda a cultura ancestral de modo que a personagem tem nome e imagem cristãos mas, no fundo, é cultuada como a divindade antiga. Diríamos até que houve sobretudo 'judaização' do catolicismo popular" (Santo,1988:46).

Em relação ao culto a Maria, o autor aprofunda ainda mais sua pesquisa lembrando que os cultos femininos de forma alguma foram estranhos à tradição hebraica. Como nos diz: "Antes da redação do Livro do Deuterónimo (entre 639 e 608 a.c.) que é um dos cinco livros da Lei, o povo hebreu venerava, como todos os povos do mediterrâneo, uma deusa-mãe, que em Canaã se chamava Astarté da babilônica Ishtar. Aparece-nos no Antigo Testamento inúmeras vezes, sob várias designações: Astarté, Asthoret, Ashera, Baalat e Rainha dos Céus" (Santo,1988:46-7). O autor deste modo revela que o culto mariano tem profundas raízes na antiguidade oriental. Em Portugal particularmente, "os cultos populares judaicos orientam-se para a personagem de Maria, não por ser a Mãe de Jesus, mas por ser a Nossa Senhora, Rainha dos Céus etc." (Santo,1988:47).

Moisés Espírito Santo observa ainda que existe uma identificação total de Ishtar, a antiga divindade Babilônica, com a Santa Rainha Ester, e que esta por seu

lado confunde-se totalmente com Maria Rainha dos Céus: "Nos panegíricos marianos, Ester 'anuncia' Maria que, sendo pobre, acabou por ter as simpatias do Rei; é a intercessora junto de Deus e foi graças a ela que a humanidade se salvou. Ester encontra-se presente, de forma sub-reptícia ou não, em muitos momentos do culto da Senhora nas Beiras, sobretudo nos rituais primaveris" (Santo,1988:47). Porém é com a Nossa Senhora dos Prazeres que a Rainha Ester se associa mais perfeitamente, segundo o autor: "As festas que têm lugar na semana da Páscoa ou no domingo seguinte, chamado de Pascoela, em honra de Nossa Senhora dos Prazeres ou de outros títulos, são ou foram festas cripto-judaicas, substitutivas da celebração da Páscoa e dos Ázimos Judaicos, por outro lado, e associados à Rainha Ester, por outro". (Santo,1988:47).

Antes de nos aprofundarmos nas origens portuguesas do culto, como que ele se desenvolveu na cultura lusitana, adquirindo particularidades próprias em um novo contexto cultural, eu farei uma breve digressão sobre as singularidades ligadas aos antigos cultos para a Deusa Ishtar na Babilônia e para a Rainha Ester na Judéia. Elas contém elementos míticos muito importantes que contribuem para nossa análise.

#### II.1.1. A Deusa Ishtar dos Babilônios

Seguindo as orientações de Moisés Espírito Santo (1988) e de James Frazer (1986), Ishtar é o princípio feminino da divindade Bel ou Baal; Beltis entre os Caldeus,

Ishtar entre os Babilônios, Astarté para os Cananeus. É uma personagem muito complexa, porque se encontra muito difundida; é originária da Caldéia; o seu nome deriva de Istarati, feminino de deus Illi, da antiga Assíria. Num mito babilônico descrito numa inscrição datando do III milênio, Ishtar pretende ser 'a mãe da humanidade'.

Entre os assírios, Ishtar tinha atributos astrais, e era frequentemente chamada Estrela da Manhã. Representava-se com uma estrela na fronte, com uma simples estrela ou um crescente lunar. Na Mesopotâmia, onde designava-se a 'Estrela-Vênus', era hermafrodita: varão enquanto estrela da manhã, e deusa da noite enquanto estrela da tarde; tanto era filha de Anu (deus supremo) como filha de Sin (a Lua, masculino nessa região) e irmã do Sol; era simultaneamente a deusa da guerra e da procriação. Pouco a pouco suplantou o culto de seu pai Anu, e depois todas as outras divindades. O seu nome acabou por significar 'deusa, em geral e cada uma em particular; é a Deusa das batalhas, a Rainha dos Céus e a parceira de Bel'.

Em Canaã e na Fenícia chamou-se Astarté (nome derivado de Ishtar-Astarté) tanto se identifica com a deusa-mãe da procriação como a um general e chefe guerreiro, nomeadamente entre os assírios, e com a Estrela-Guia dos marinheiros, protetora destes. Por causa de seus diversos aspectos, Astarté acabou por ser identificada com diversas divindades femininas greco-romanas, em particular com Hera e Juno.

Baal e Astarté, reunidos representam, no fundo a grande força da natureza, um princípio masculino, ativo, gerador mas também destruidor, e um princípio feminino, passivo, produtivo, maternal. Se Baal é o Céu, Astarté é a Terra fecundada por ele.

Moisés Espírito Santo através de um levantamento histórico de uma envergadura impressionante, apresenta-nos muitos elementos que nos levam imediatamente à associação com Nossa Senhora dos Prazeres. O fato de se considerar "a mãe dos Homens", entre os babilônios; de ser considerada a deusa da guerra entre os mesopotâmios, a Deusa das batalhas, faz-nos levantar a hipótese de que existe uma estrutura religiosa, mítica e imaginária que atravessa os séculos. Pois estas características, somadas ainda às que se apresentam nos textos bíblicos, sua aproximação com a Rainha Ester, situa muito claramente uma estrutura simbólica comum. É o que veremos quando colocarmos em confronto as teses de Marcel Mauss e Dieterich, já apresentadas, as teorias de Michel Maffesoli (1985), e as lendas e mitos em torno do culto em Guararapes, no Brasil.

Ainda segundo Moisés Espírito Santo, a Bíblia refere-se inúmeras vezes a Astarté, designando-a por vários nomes e por trocadilhos de palavras, por desprezo e anti-propaganda: Astoret, Astaroth ('vergonha', 'abominação', 'prostituição'), e usa o mesmo termo para designar Astarté e "fêmeas parideiras". O seu culto teve grande impacto entre os israelitas incessantemente ameaçados por Yaveh por causa dessa 'prostituição'. Encontra-se uma referência ao Rei

Salomão que na sua velhice teria sido forçado pelas suas setecentas mulheres e trezentas concubinas a entregar-se ao culto de Astarté, erigindo-lhe altares em todo o reino. "Na Bíblia ainda aparece o nome de Ashera ('direita', 'bem-posta' ou 'feliz') para designar Astarté, e é representada nos santuários, ao lado da coluna ou altar, por uma árvore, estaca verde ou tronco de árvore, símbolo da Terra fecundada e procriadora. Constata-se além disso a abundância de vestígios do culto de Astarté-Ashera nos montes, nas colunas e nos bosques" (Santo, 1988:207-8).

Gostaria de lembrar que Nossa Senhora dos Prazeres e seu templo estão situados nos Montes Guararapes, e curiosamente, no Parque Histórico-Nacional foi feito um bosque de pau-brasil, a "árvore nacional" (ver anexo ilustração no 29). Portanto, é impossível não nos arriscarmos na hipótese de que o sincretismo em torno destes cultos, na maioria deles orgíacos, se associam com as festividades em nome de Nossa Senhora dos Prazeres.

Como nos diz Moisés Espírito Santo, Santo Agostinho teria presenciado cultos orgíacos de Cartago em honras da Celeste (sucessora de Astarté-Tanit) e ressaltou a ambigüidade desse culto erótico. "Filho das melhores famílias, dissoluto na juventude, chegado que foi à velhice, tornou-se o arauto da decência. Santo Agostinho nas suas 'Confissões' dizia que estes rituais públicos eram 'práticas domésticas, de que estas cerimônias constituíam uma aprendizagem coletiva', segundo ele mesmo diz" (Santo, 1988:208).

## II.1.2. A Santa Rainha Ester dos Hebreus

O nome Ester vem do persa Stara e significa 'astro'. A personagem Ester aparece no Capítulo com seu nome, sendo um dos mais lidos da Bíblia no judaísmo popular, e nele temos uma pequena história que muitos teólogos contestam sua veracidade. Assim, Ester nasceu na Babilônia no ano 599 a.C., de uma família de deportados judeus. Foi educada por um primo chamado Mardoqueu, que era alto funcionário do Império. Como era muito bela, logo passou a integrar o harém do rei. Com o tempo tornou-se a favorita. Como o rei não sabia sua origem, ela tinha um "dupla existência", como cortesã e como exilada e resistente judia. Um dia o primeiro-ministro do império tomado de ódio por Mardoqueu, resolveu vingar-se dele e da nação judaica. Obteve do rei Assuerus (Xerxes I) plenos poderes. O dia do massacre foi determinado, segundo era costume, por um jogo de dados (purim), para o 13 do mês de Adar (o atual mês de fevereiro). Ester descobrindo tudo resolveu arriscar sua vida e, seduzindo o rei, consegue reverter a situação, conseguindo com seu primo Mardoqueu, que quem fosse eliminado fosse o primeiro-ministro. Além disso consegue a decretação de que os judeus, para se vingarem, fossem autorizados a tomar as armas e castigarem seus inimigos no próprio dia em que os dados haviam decidido. "Para comemorar esta vitória, Ester decretou três dias de folgança e de dádivas aos pobres: é 'Festa do Purim', que é o entrudo português (e o carnaval no Brasil)" (Santo, 1988:226). Vemos ainda, no Ramo de Ouro, esta confirmação de James Frazer:

"Na verdade a Festa do Purim já foi descrita como as bacanais, e sabemos que nessa época, tudo é permitido, desde que contribua para a alegria e a felicidade da Festa" (Frazer, 1986:194).

Alguns autores, que infelizmente Moisés Espírito Santo não cita, consideram que o nome Ester vem da deusa Ishtar, e que o nome de seu primo Mardoqueu é uma adaptação de Mardouk, um dos nomes do Deus babilônico Bel. No entanto, este texto bíblico é bastante combatido, apesar de ter sido muito popular entre os judeus antigos. Autores, como Ernest Renan, consideram que o Livro enfatiza o lado sanguinário e cruel do povo judeu. Lutero escreve o seguinte sobre o Livro: "é um notável monumento de espírito não profético. O seu autor teve espaço suficiente para citar o nome do rei da Pérsia 187 vezes e o reino da Pérsia 26, mas não encontrou ocasião de mencionar o nome de Deus uma única vez. O fato é verdadeiro para a versão hebraica que dispomos..." (Apud, Santo, 1988:226).

Para finalizar este estudo sobre a Santa Rainha Ester, no que tange à sua importância dentro da cultura portuguesa e espanhola e à sua associação ao culto de Maria, e particularmente à Nossa Senhora dos Prazeres, citamos um trecho bastante sintético, que resume perfeitamente o que eu entendo ser mais relevante para este trabalho: "A 'Santa Rainha Ester' do judaísmo popular português encarna o papel da esposa ou da amante que domina o homem com seus dotes físicos e intelectuais e manobra a vida política no retiro das alcovas. Encontram-se confundidas com ela por motivos

muito idênticos Nossa Senhora e a Rainha Isabel de Aragão. Os exegetas católicos consideram Ester como 'um símbolo' de Maria, comparação que tem razão de ser se nos situarmos no ponto de vista de uma sociedade ginocrática; Maria era judia, pobre e humilde; pelas suas 'graças' ascendeu à categoria de esposa de Deus (mãe do filho de Deus) e, uma vez no Paraíso, tomou todo o poder, passando a intitular-se 'Mãe de Deus' (portanto, acima de Deus) e 'Rainha dos Céus e da Terra' (com poderes sobre todas as coisas). A associação com as Senhoras populares ressalta também no calendário popular; a Paschoela, que é a festa judaica dos Ázimos, e o título católico da Senhora festejada nessa ocasião, Senhora dos Prazeres, remetem-nos igualmente para o conteúdo voluptuoso do culto da Ishtar persa. A confusão entre Ester e Rainha Aragão explica-se, como dissemos, pela favorável conjuntura política que os judeus conheceram no tempo do rei D. Dinis, um estatuto especial, 'os meus judeus': tocar num judeu era atingir o próprio rei. Seria, aos seus olhos, uma situação semelhante à que passou a existir no império de Babilônia sob o controle de Ester. A situação portuguesa favorável só podia ser atribuída às influências da Rainha Santa" (Santo, 1988:226).

Desta forma, a partir dos conhecimentos que apreendemos com estes dados, fica mais fácil vislumbrarmos o vasto horizonte antropológico e arquetípico que possui o culto de Nossa Senhora dos Prazeres. O que constatamos hoje empiricamente no trabalho de campo, e mais os dados históricos que possuímos desde a sua "aparição" nos Montes

Guararapes há 336 anos, além de depoimentos que recolhemos do século XVIII e XIX, que serão apresentados mais adiante, é que existe uma semelhança, uma estrutura comum, que podemos nos arriscar dizendo que é trans-histórica.

Antes de prosseguirmos nos argumentos teóricos que balizam minha hipótese, é necessário que se diga, que todo o trabalho apresentado de Moisés Espírito Santo está calcado em dados arqueológicos, que por infelicidade não puderam ser reproduzidos aqui, mas podem ser admirados na obra, que contém ilustrações precisas no capítulo nono intitulado "A prova da arqueologia". Estes dados arqueológicos foram encontrados no próprio solo português. E dão a dimensão real de seu significado cultural. Passo agora a tematizar as origens do culto de Nossa Senhora dos Prazeres em Portugal, utilizando as fontes de Moisés Espírito Santo, Nilza Megale e padre Jacinto Reis.

## II.2. AS ORIGENS DO CULTO EM PORTUGAL

Quanto aos primeiros registros do culto à Nossa Senhora dos Prazeres em Portugal, Moisés Espírito Santo, em seu livro já bastante citado, nos revela que Frei Agostinho refere-se a um processo de Inquisição segundo o qual um cristão-novo de Viseu mandou construir uma capela e encomendou uma imagem e afirmava a todos os católicos que era da Senhora dos Prazeres, porém diz-se que sua intenção e dos cristãos-novos, era a de representar a Rainha Ester. Nesta passagem, que reproduzo do texto, pode-se constatar os "tempos duros" do judaísmo português. Este fragmento foi retirado do Santuário Mariano, V, livro II, 51, p.349; o tomo é datado de 1716; não diz qual foi a pena aplicada pelo tribunal:

"Origem da imagem de Nossa Senhora dos Prazeres de Abravezes: Foi o caso de um Antonio Dias Ribeiro, cristão-novo e morador no lugar de Repezes, freguesia de São Martinho, extramuros de Viseu, dispusesse edificar uma ermida pelos anos de 1630, mais ou menos, no lugar de Abravezes, freguesia da Sé da mesma cidade e distante para a parte norte menos de um quarto de légua. Elegeu para a construção da ermida o alto de um teso que ali estava e nele lhe deu princípio. E depois mandou fazer a um escultor uma formosa imagem que o artífice obrou com a intenção de que formava a efígie da Rainha dos Anjos Maria Santíssima, como fez, uma estátua de seis palmos e um quarto, com o menino Jesus sentado no braço esquerdo e com ceptro na mão direita como soberana imperatriz, que é do céu e da terra. Feita a santa imagem, a mandou colocar na nova ermida não como a imagem da mãe de deus, Rainha dos anjos e dos homens, mas como a efígie da Rainha Ester. Prendeu o santo tribunal da Inquisição este pérfido hebreu. E como naquele santo tribunal se descobrem as verdades e se manifestam os enganos e regimentos, declarou Antonio Dias Ribeiro que mandara fazer aquela ermida para nela por a efígie da Rainha Ester e que mandara fazer simuladamente a imagem com o

título de Nossa Senhora dos Prazeres, tendo em sua mente ser a Rainha Ester. Não sabia este ignorante que Ester foi figura de Maria e na sua malícia não sabia o que obrava, e para mostrar mais a sua cega ignorância Ihe mandou pôr um ceptro em uma mão ignorando que Maria é a verdadeira Rainha do mundo e também do céu/.../. No meio da capela, bem lavrada, mandou o pérfido hebreu lavrar sepultura com o seu nome gravado; mas como se fez indigno de ser filho da igreja católica, desmereceu o lugar e o ficar o seu corpo a vista daquela Senhora que desconheceu ser sua mãe. E, como de réprobo, mandou o sagrado tribunal picar o seu nome para que nem memória sua ficasse naquela casa. E o mesmo tribunal deu a ermida ao familiar Francisco Ferrão de Castelo Branco, natural da mesma cidade de Viseu, com umas casas que estão na mesma cidade que naquele tempo se chamavam Casas do Balcão em a rua da calçada que vem do mesmo lugar de Abraveses para a Sé, as quais possuem ainda hoje os seus herdeiros" (Santo, 1988:48).

Seguindo o nosso autor, descobrimos que até hoje esta Senhora alcança grande devoção entre o povo português principalmente no dia dos Prazeres. Por volta de 1985, data das últimas observações de campo de Moisés Espírito Santo, esta imagem da Senhora dos Prazeres-Rainha Ester ainda estava no seu pedestal. Aquela pequena ermida deu lugar a uma grande igreja de estilo barroco, hoje a igreja é paroquial, e Abraveses tornou-se um subúrbio de Viseu.

Mais à frente no texto o autor faz uma descrição da imagem, que surpreende pela semelhança que há com a imagem que está no templo dos Montes Guararapes, em Pernambuco.

É assim que temos: "Trata-se de uma imagem muito bela, de grande estatura; é alegre, quase uma estátua profana, mantém o ceptro e tem um menino (talvez fosse para disfarçar...). O corte e os ornados do vestido são muito vistosos e pintados de flores lembram os de uma mulher

oriental". (Santo, 1988:48).

Esta imagem recebe ainda hoje muito culto, sobretudo no dia dos Prazeres, e o nosso autor considera que desde o seu início não perdeu importância. Apenas diz que o episódio da Inquisição provocado pelo duplo culto da imagem foi completamente esquecido, "ninguém o conhecia na região, nem sequer o pároco" (Santo, 1988:48). O mesmo, poderíamos dizer, acontece nos Montes Guararapes : o povo, muito distante, até geograficamente, destes fatos, não poderia lembrar daquilo que nunca viveu.

Moisés Espírito Santo nos informa ainda, dados estes preciosos em termos históricos, (já que os outros dois autores que utilizamos, não têm esta riqueza de registros), que a oficialização da Senhora com o título dos Prazeres, data de 1747. Este título substitui o antigo nome de "Senhora do Verde", que, sobretudo na diocese de Viseu, são celebradas pelo povo beirão, desde os tempos recuados, no domingo de Paschoela. A festa de Nossa Senhora do Verde, que ainda existe nas Beiras Alta e Baixa, dava cobertura, nas comunidades judaicas, à festa dos Ázimos, uma festa que se segue à Páscoa e que, entre os Judeus ibéricos, sempre se celebrou no domingo de Paschoela.

Ainda segundo o autor, entre esses dois domingos, os Judeus devem comer, para comemorar a travessia do deserto, "ervas amargas" (isto é, qualquer gênero de salada), não podem guardar pão fermentado em casa e comem apenas pão "ázimo". Na liturgia católica, o nome "dos Prazeres", "dos Gozos" ou "das Alegrias" de Nossa Senhora

pretende "fazer associar a mãe de Jesus às alegrias da ressurreição". Porém os livros santos do cristianismo são mudos quanto às relações de Jesus ressuscitado com sua Mãe.

A mudança do nome não valeu de nada, no sentido de acabar com o antigo culto hebreu. As Senhoras do Verde e todas as centenas de outras festejadas nesse dia com passeios aos campos e aos montes, e que deveriam passar a chamar-se 'dos Prazeres', elas continuam a ser conhecidas pelos antigos nomes e a integrar a festa tradicional judaica caracterizada por uma subida ao monte ou por um passeio a um rio, com refeição. O ritual existe ainda hoje no domingo de Paschoela, em todos os recantos das três Beiras, seja qual for o nome da Senhora. Porém estas festividades e cultos perderam o seu simbolismo hebraico. No entanto, observo que nos Montes Guararapes percebemos esta mesma estrutura, isto é, visita ao Monte, no nosso caso uma visita que no início era aos antepassados mortos nas Batalhas; um passeio com refeição, quando sabemos que exatamente no dia de domingo de Paschoela, romeiros de várias procedências do interior e de outros estados vizinhos, passam o dia em alegres refeições ao ar livre, como pode-se observar nas fotos(18,19,20) em anexo. Porém este tema debatarei mais adiante na apresentação da etnografia, e no capítulo em que coloco minha interpretação do significado cultural das cerimônias que ocorrem em torno de Nossa Senhora dos Prazeres e da Festa da Pitomba, nestes Montes Guararapes. No momento continuo com o levantamento histórico das origens do culto em Portugal e sua difusão pela América do Sul, África e

Ásia.

Além de pesquisar neste livro extremamente interessante de Moisés Espírito Santo (1988), procurei outros autores que me dessem mais registros históricos. Foi assim que surgiu-me nas mãos, através do professor José Luis da Motta Menezes, um pequeno texto publicado em 1967, pelo padre Jacinto dos Reis. Neste texto encontramos o tema das "Invocações de Nossa Senhora em Portugal d'Aquém e d'Além-mar e seu Padroado". Aí encontramos as seguintes informações, folheada entre diversas denominações que Nossa Senhora adquiriu nestes últimos séculos, aparece o verbete sobre Nossa Senhora dos Prazeres. O que ficamos sabendo de imediato é que o seu culto é muito antigo, e que provavelmente teve seu início em Portugal. A. Pimentel, autor que é citado por Jacinto dos Reis, diz-nos:

"É certo ter sido a Igreja portuguesa (Lisboa, Évora e Braga) a primeira da cristandade que festejou as alegrias da virgem Santíssima pela ressurreição do Seu amado Filho, dando-lhe a invocação de - Senhora dos Prazeres" (Reis, 1967: 477).

Como podíamos esperar, neste verbete não aparece nenhuma alusão a possíveis sobrevivências de cultos judaicos, ou babilônicos. Nesta versão vemos apenas o olhar da Instituição Católica, sua visão dos cultos.

Quanto à idéia de que Portugal tenha sido o primeiro país da Cristandade a venerar os prazeres da Virgem, também se encontra presente em Moisés Espírito Santo. Assim é o que o autor enfatiza. Padre Jacinto dos Reis cita novamente A. Pimentel, que declara: "a devoção de

Nossa Senhora remonta entre nós ao século XV, embora no século XVI tomasse maior desenvolvimento pela aparição de uma imagem na quinta dos condes da Ilha, sobre a ribeira de Alcântara, em Lisboa" (Reis,1967:478).

Padre Jacinto passa a se referir agora ao século XX. é assim que em 1958 foi criada em Lisboa, a freguesia de Nossa Senhora dos Prazeres, e que esta Senhora é orago de muitas igrejas paroquiais e de muitas capelas. Segundo o autor, seu culto aparece em diversas dioceses e arquidioceses, como a de Guarda, Braga, Leiria, Aljubarrota, Borba, Évora etc. Suas festas tradicionais são concorridas, em todas elas há grande assistência popular.

O autor também se refere ao fato de o culto chegar à Índia, levado pelos portugueses. "Na freguesia de Ribandar, conselho, distrito e arquidiocese de Goa, a sua confraria está reunida à da Nossa Senhora da Ajuda, desde 1945". Há uma outra Santa encontrada na Índia, e que o autor considera como um culto que não tem nada a dever ao de Nossa Senhora dos Prazeres ao qual nos referimos. Porém é curioso, pois é particularmente interessante como tem algo em comum. A imagem fica na freguesia de Rachol, conselho de Salsete, distrito e arquidiocese de Goa. "Na igreja de Nossa Senhora das Neves há um altar dedicado a Nossa Senhora dos Prazeres dos Agonizantes, e a sua confraria vem de 1723. Esta confraria foi indulgenciada por Bento XIII, por Breve de 1745. O seu compromisso foi alterado em 1925" (Reis,1967:479). O único ponto que se destingue da Nossa Senhora dos Prazeres, é pelo fato de se referir aos

Agonizantes, porém isto não parece o bastante para que as separemos.

Outro texto que temos em mãos e que coloca também alguns dados históricos ao culto, acrescentando e complementando estes dados, é o texto de Nilza Botelho Megale, que se chama "107 invocações da Virgem Maria no Brasil: história, folclore e iconografia". Para esta autora, assim como são comemoradas as dores da Virgem Santíssima, são festejadas as suas sete maiores alegrias ou prazeres, que foram por ela mesma enumerados a um noviço franciscano que lhe ofertava uma coroa de flores naturais. As alegrias da Mãe de Deus foram as seguintes: 1) A anunciação do anjo; 2) a saudação de Santa Isabel; 3) o nascimento de seu Divino Filho; 4) a visita dos Reis Magos; 5) o encontro de Jesus no templo; 6) a primeira aparição de Cristo após a Ressurreição; 7) a sua coroação no Céu após sua gloriosa assunção.

Em relação à origem do título, a autora conta, confirmando o que já foi dito por Padre Jacinto, que por volta do século XVI apareceu uma imagem da Virgem Maria junto à fonte da quinta dos Condes em Alcântara, Portugal. A água desta fonte a partir daí adquiriu virtudes milagrosas, curando os doentes que dela bebessem.

Quando a autora faz referência aos detalhes desta aparição se utiliza de uma expressão que é-nos familiar, desde a leitura dos textos de Moisés Espírito Santo. Megale chama de Rainha do Céu a Nossa Senhora que aparece em Alcântara, nome que nos remete aos primeiros pagãos da

Babilônia, no culto a Deusa Ishtar. Assim temos: "Nessa ocasião (da aparição) a Rainha do Céu apareceu a uma inocente menina, mandando dizer aos seus pais e vizinhos que edificassem naquele lugar uma capela, onde Ela fosse servida e invocada por todos sob o título de Senhora dos Prazeres" (Megale, 1980:317). Este dado será analisado mais adiante.

No local onde foi encontrada a imagem construiu-se uma ermida que, conta a autora, começou a operar "maravilhas". Quando descreve a imagem, a autora faz lembrar tanto as que Moisés Espírito Santo nos revelou, como a que temos nos Montes Guararapes. Porém ressalvo o fato de não se fazer referência ao ceptro, que não aparece nesta: "Esculpida em alabastro e pintada a cores com bordaduras de ouro, esta efígie é tão perfeita, que o povo a julgava feita por mãos de anjos. Atualmente Ela é representada com o Menino Jesus nos braços e sob os pés aparecem sete flores correspondentes às suas sete maiores alegrias" (Megale, 1980:317).

Para finalizar este estudo sobre as origens do culto de Nossa Senhora dos Prazeres em Portugal, faço a referência a coincidência de citações entre Megale e Moisés Espírito Santo: ambos bebem na mesma fonte histórica, que é a obra de Frei Agostinho de Santa Maria. Para este autor, Portugal foi a primeira nação católica a festejar as Alegrias de Nossa Senhora, "culto este cuja origem remonta ao século XIV, porém só se desenvolveu após a aparição da imagem, que por vontade da Virgem Maria recebeu a denominação de Nossa Senhora dos Prazeres" (Megale, 1980:317).

### II.3. AS ORIGENS DO CULIO NO BRASIL

Neste momento atravessamos o Oceano Atlântico. E acompanhando de perto o texto de Nilza Megale(1980), que trata efetivamente deste assunto, que é das aparições marianas no Brasil, seguimos os caminhos que este culto percorreu no país. A autora faz referência a algumas igrejas dedicadas a esta invocação no Estado de Alagoas, Santa Catarina e em Minas Gerais, mais especialmente em Diamantina e Lavras Novas. Porém ela nos diz que a mais famosa é a que existe nos Montes Guararapes, perto de Recife, em Pernambuco.

Gostaria de complementar esta informação sobre as igrejas e paróquias dedicadas a Nossa Senhora dos Prazeres no Brasil, fazendo referência a uma entrevista com o Irmão Rafael Francisco da Silva, que entre outras revelações interessantes, me deu uma relação mais atual das paróquias que existem em nosso país. Assim, segundo o nosso Irmão, encontramos dez paróquias, que cultuam a Santa, suas aparições são chamadas de Mariofânias, e distribuem-se desta forma pelo país; chamo atenção, no entanto, para o fato de que a maioria se encontra na região nordeste do Brasil, sendo as únicas paróquias do sul situadas nos Estados de São Paulo e de Santa Catarina. São elas:

- 1) Cidade de Paulista, em Pernambuco. Fato curioso é que as festividades realizam-se no mês de setembro.
- 2) Cidade de Maceió, capital do Estado de Alagoas. Catedral Metropolitana de Nossa Senhora dos Prazeres. Data de 1821.

- 3) Cidade de Goianinha, no Estado de Rio Grande do Norte. Data de 1746.
- 4) Cidade de Caucaia, no Estado do Ceará. Data de 1915.
- 5) Cidade de Guaraciaba do Norte, no Estado do Ceará. Data de 1888.
- 6) Cidade de Lages, no Estado de Santa Catarina. Catedral Diocesana de Nossa Senhora dos Prazeres. Data de 1767.
- 7) Cidade de Itapetininga, no Estado de São Paulo. Data de 1771.
- 8) Cidade de Piracicaba, no Estado de São Paulo. Data de 1974.
- 9) Cidade de São Paulo, capital do Estado de São Paulo. Data de 1940.
- 10) Cidade de Itapeçerica da Serra, no Estado de São Paulo. Possui uma imagem no mosteiro das Monjas Beneditinas, Mosteiro de Nossa Senhora da Paz, e ainda na mesma cidade, a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, que fica no Largo da Matriz e data de 1841.

Desta forma podemos dizer que o culto de Nossa Senhora com este título se difundiu de uma maneira considerável, tendo registro disto até mesmo em nosso século com três paróquias relativamente recentes. Porém devemos concordar com a autora quando nos diz que é o culto, ou aparição de Nossa Senhora nos Montes Guararapes que constitui-se na devoção mais "famosa" e significativa. E é sobre ela que felizmente nos debruçamos agora, revelando suas singularidades lendárias e míticas.

Antes de prosseguir com uma descrição das particularidades históricas do culto nos Montes Guararapes, é preciso retornar a Nilza Megale e recolher uma informação que nos reporta a confirmação iconográfica da Nossa Senhora dos Prazeres. Destaca-se sua forma modelar e que possui uma

constante plástica observável desde as citações de Moisés Espírito Santo, que descreve suas características em Portugal. Assim, na definição da iconografia da Santa, Megale chega até mesmo a citar o cetro (ou cetro) na mão da virgem: "A Virgem Maria está de pé, vestida de uma túnica de mangas largas e um manto que envolve o seu corpo. Tem sentado em seu braço esquerdo o Menino Jesus nu, com os braços abertos e segurando com a mão direita um cetro pequeno. Sua cabeça está semicoberta por um véu curto e sob seus pés aparecem 7 cabeças aladas de anjos, correspondentes aos 7 grandes prazeres de sua vida. Em algumas imagens as alegrias de Maria são simbolizadas por 7 rosas" (Megale, 1980: 19).

Após estas considerações, quanto às paróquias que existem em nome de Nossa Senhora dos Prazeres no Brasil, assim como os seus aspectos iconográficos, que são bastante uniformes e constantes, passo ao estudo mais detalhado da história do templo dedicado à Nossa Senhora nos Montes Guarapés.

Fato consensual entre todos os autores que pesquisei, é que este templo foi construído logo após a vitória dos brasileiros e portugueses sobre os holandeses, que haviam conquistado por 24 anos o território nordeste do país (Bastide, 1945 - Gonçalves de Mello, 1971 - Luna, 1867 - Megale, 1980 - Mota Menezes, 1973). Isto quer dizer que a construção do templo se identifica plenamente com aqueles fatos históricos das batalhas, foi edificada a fim de agradecer à Mãe Santíssima o triunfo dos brasileiros sobre

os holandeses nas batalhas de Guararapes. "Conta a tradição popular que Nossa Senhora dos Prazeres transformava em bombas as pedras arremessadas contra o inimigo e que foi Ela quem guiou os nossos soldados no caminho da vitória" (Megale, 1980). Sua aparição neste contexto é uma participação efetiva na ordem dos acontecimentos mundanos, e esta lenda se encontra presente também, mas com detalhes distintos, na "memória" de Padre Luna que foi publicada em 1867:

"A tradição nos assegura, que o General Barreto de Menezes com seu pé de exército nos Guararapes, antes de entrar em ação de batalha, na eminência do segundo monte, havia feito oração ao Nume Supremo, seguida de um voto à Virgem Puríssima, de ali erigir-lhe uma Capela, consagrada aos seus louvores, se Ela por seu poder e intercessão, alcançasse do Deus dos exércitos a victoria tão desejada.

"Também é tradição oral que, na ocasião desta ferverosa supplica, um estambido forte se ouvirá no cimo da montanha, o qual surpreendera, por demais a todos, e em seguida fôra visto uma exalação, que fazia seu curso na azulada esphera; phenomeno este que, deixando a todos com os cabellos hirtos, e tomados de susto, sugeria ao mesmo tempo a idéia feliz, e despertava o bello pressagio de um triumpho assignalado, para os intrépidos belligerantes sobre a cohorte batava" (Luna, 1867:267).

Em verdade o fato que liga a Santa aos acontecimentos históricos está determinado pela vitória na primeira das três batalhas, que se deu em 18 de abril de 1648 em domingo de Paschoela. Durante os seis anos de Guerra de Restauração (1648-1654), os brasileiros sempre estiveram em condições materiais desfavoráveis. Portugal estava impossibilitado de ajudar efetivamente na campanha : após ter conseguido sua independência da Coroa Espanhola, sob a qual ficou subjugado 60 anos, temia o ataque holandês, na

época a maior potência européia. Assim, propagaram-se os feitos lendários das Batalhas heróicas.

Nilza Megale nos diz que "a Insurreição Pernambucana contra o domínio holandês foi considerada na época, não somente uma guerra patriótica, mas também uma luta religiosa, pois os batavos eram protestantes; por esse motivo os combates eram precedidos de novenas e procissões. Os soldados, antes de seguirem para o campo de batalha, confessavam e comungavam" (Megale,1980:318). Após estes seis anos de guerra, depois das grandes festas para celebrar o triunfo, que culminou com a rendição dos batavos, o General Francisco Barreto, mandou erguer com suas próprias despesas uma capela dedicada a Nossa Senhora dos Prazeres, em cumprimento à promessa feita em campo de batalha. Diz-nos Megale, que "esta invocação estava em moda naquela época e o General Barreto de Menezes tinha-lhe grande devoção" (Megale,1980:318), além de que, bem sabemos era costume, desde a Idade Média européia, erguer-se templos após as vitórias campais, haja visto as inúmeras invocações a Nossa Senhora da Vitória ou das Batalhas, que se encontram até mesmo em nosso país. A razão disto é o fato de considerarem-se as guerras momentos sagrados, "lutas religiosas". Outro ponto que devemos considerar, foi posto pelo professor José Luis da Mota Menezes em entrevista, quando nos lembra que "com o fim da luta, como os mortos eram em quantidade e o horário impossibilitava o transporte para o cemitério santo, o modo de resolvê-lo foi tornar o Monte sagrado". E hoje vemos no Cruzeiro que se encontra no

pátio em frente do Templo, referências àqueles heróis mortos. Todo dia de finados há grande acorrída a este local. Além disso têm-se registros, citados pelo mesmo professor, de que as peregrinações e romarias aos Montes, tiveram inicialmente este caráter de visita aos antepassados mortos. Na maioria destes se encontravam familiares dos soldados. É assim que nos lembra Roger Bastide, com muita sabedoria e singela poesia:

"(...) quero, por um momento, me deixar penetrar pelos mitos, e quem nos diz que o mito não é o pressentimento de uma verdade que ainda não existia, mas que não tarda a nascer?"

"A terra bebeu aqui o sangue dos que morreram por uma fé e por uma cultura; bebeu também o sangue dos soldados louros, vindos dos países do Norte, dos mares que cantam na névoa, para se embriagar com a voluptuosidade dos trópicos. O sangue não secou ainda, continua a correr sob o solo, forma poças negras nas raízes dos coqueiros e, uma vez por ano, por ocasião da florada, volta, sobe ao ar livre pelas veias das ervas; os capinzais não passam de uma imensa toalha vermelha. Não passam de um tapete de sangue que ondula em vagas purpúreas. Então, do Recife e de Olinda, esquecendo as rivalidades antigas, as querelas dos pelourinhos, a multidão vem até à igreja que se abre aos cânticos do povo, celebrando a vitória sobre os holandeses e chorando os heróis mortos" (Bastide, 1945:148-9).

Este belo texto, que voltarei a colocar em foco pela sua riqueza, resume bem a importância mítica, religiosa e histórica destes fatos. No momento estamos perto de finalizar este capítulo, enfatizando as peculiaridades que existem no culto a Nossa Senhora dos Prazeres dos Montes Guararapes. Porém revela-se de importância singular o que ocorre com o autor-mestre que citei acima. Trata-se de Roger Bastide, e as mudanças que ocorreram na sua visão histórica e sociológica em relação à ocupação holandesa do nordeste

do Brasil e particularmente do estado de Pernambuco.

Num pequeno texto datado de 1940 e escrito para o jornal "O Estado de São Paulo", Bastide chega a dizer que o domínio holandês "(...) passou sem deixar mais vestígios do que a estada dos huguenotes de Villegagnon no Rio de Janeiro" (Bastide,1940:22). Esta sua posição reverte consideravelmente, quando a partir de sua viagem pelo Nordeste do país, em visita a Pernambuco e à Bahia, escreve um livro poético e caprichoso. O livro é "Imagens do Nordeste místico em preto e branco" (1945), aí encontramos uma nova visão dos fatos. Foi deste livro que retiramos a preciosa prosa que mais acima compilei.

### **II.3.1. O Sincretismo afro-brasileiro em Nossa Senhora dos Prazeres**

O sincretismo como fenômeno social está ligado a um processo de construção de identidade cultural. O Brasil é um lugar especialmente rico nesta fenomenologia. A partir de um intenso intercâmbio de tradições históricas distintas, observamos um complexo e dinâmico processo de interpenetrações e cisões de traços culturais diversificados. O sincretismo faz parte das "simetrias e assimetrias americanas" no que Janice Theodoro chamou de "o projeto barroco de uma identidade latino-americana" (Theodoro,1992). O sincretismo é um fenômeno universal, porém será sob este prisma teórico que faremos uma incursão nas particularidades que existem nas associações que diversos autores e pessoas entrevistadas fazem de Nossa Senhora dos Prazeres com alguns orixás africanos, todos de

origem Nagô.

Arriscamo-nos aqui em penetrar em domínio cheio de armadilhas e polêmicas infundas. O problema 'sincretismo' é debatido há mais de meio século no Brasil. Existe, portanto, uma extensa bibliografia sobre o tema. Podemos citar autores como Arthur Ramos, Waldemar Valente, René Ribeiro, Gonçalves Fernandes, Roger Bastide, Sérgio Ferretti, Roberto Motta etc., todos igualmente ilustres e cientistas sérios. Não se trata de um passatempo intelectual sem importância, estamos de fato diante de um fenômeno social de múltiplas interpretações e de acirrada disputa. Não pretendo neste ensaio dar alguma palavra definitiva ou consensual a respeito do conceito 'sincretismo'. E para não nos perdermos em considerações que nos afastariam em demasia de nossos propósitos, proponho, para simplificar as idéias, que nos atenhamos ao trabalho do professor Sérgio Ferretti, que com muita propriedade conseguiu nos oferecer uma tipologia que organiza de forma sucinta os aspectos multilineares do fenômeno sincrético. No seu último trabalho para o doutoramento na Universidade de São Paulo (1991), encontramos palavras oportunas:

"O sincretismo ocorre na religião, na filosofia, na ciência, na arte e pode ser de tipos muito diversificados. Nas religiões afro-brasileiras podemos localizar vários tipos, conforme o aspecto que se esteja estudando ou a ênfase do estudo. Para evitar mal entendidos e confusões, é preciso explicar exatamente o sentido que se quer dar ao termo que está sendo utilizado. Apesar dos aspectos pejorativos que prevalecem, sincretismo é um fenômeno que existe em todas as religiões, está presente na sociedade brasileira e deve ser analisado, quer gostemos ou não" (Ferretti, 1991:79).

Mais adiante, no texto, o professor Ferretti distingue três variantes "que abrangem alguns significados principais do conceito de sincretismo":

1. **Mistura**, junção, ou fusão: existe na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia;

2. **Paralelismo** ou justaposição: existe nas relações entre orixás e santos católicos;

3. **Convergência** ou adaptação: existe entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação" (Ferretti, 1991:79).

"Podemos dizer que cada caso é único e que o sincretismo assume características diversificadas" (Ferretti, 1991:80). Tomando este cuidado, em perceber as especificidades e as particularidades dos casos, considero que no nosso presente estudo, cabe bem a segunda variante do conceito, que é o do Paralelismo.

Observamos em alguns autores as justaposições que fazem, a partir dos dados recolhidos em suas pesquisas, entre o culto de Nossa Senhora dos Prazeres e alguns orixás africanos. Principalmente Oxum e Obá.

#### A. Orixá Obá

A associação do orixá Obá com Nossa Senhora dos Prazeres encontra-se em dois textos importantes da literatura antropológica moderna: são eles o de Arthur Ramos (1951) e o de Roger Bastide (1983). Ambos, no entanto, citam fontes de Gonçalves Fernandes, que em pesquisa de campo no Terreiro de Maria da Conceição recolheu informações sobre as comemorações conjuntas que se faziam às duas entidades.

As características míticas deste orixá são um tanto controversas. Em René Ribeiro (1952) sabemos que Obá é uma das filhas de Iemanjá com Oxalá, enquanto Oxum é filha de Iemanjá com Orumilá. Ambas tornam-se esposas de Xangô, após terem relações com Ogum. Relações estas incestuosas, entre irmãos.

Pierre Verger (1981) nos informa que Obá é sincretizada no Novo Mundo com Santa Catarina, o que é corroborado por M.S. Herskovits (Bastide, 1983:162). Não vemos assim nenhum consenso em torno das associações do orixá com a Santa. Porém as contradições não param aí. Quando comparamos as informações mitológicas fornecidas por Édison Carneiro (S/D) e Pierre Verger (1981), encontramos diferentes versões sobre a amputação de uma das orelhas do orixá. Num texto em que E. Carneiro nos fornece outras informações concernentes às características de Obá, encontramos a seguinte versão mítica:

"Obá, iyabá guerreira, está remotamente identificada com Joana D'Arc. Não tem uma das orelhas - e os negros contam que, mulher de Xangô, menos querida do que as outras, acreditou nas palavras da favorita Yansã, que lhe disse que, para conquistar o amor do orixá, deveria cozinhar a orelha. Traz espada e escudo de cobre - e com o escudo, com folhas ou simplesmente com a mão oculta a orelha esquerda. Come cabra, galinha, conquém, acarajé e abará" (Carneiro, S/D:82).

Na versão de Pierre Verger (1981:186), a orixá que é objeto de rivalidade com Obá não é Iansã é sim Oxum. Estes dois orixás, para Verger, passam a ter uma eterna arenga, e conta o mito, que "Xangô, irritado, fez explodir o seu furor. Oxum e Obá, apavoradas, fugiram e se transformaram

nos rios que levam seus nomes. No local de confluência dos dois cursos de água, as ondas tornam-se muito agitadas em consequência da disputa entre as duas divindades" (Verger, 1981:186).

Nos parece mais apropriado crer que a versão de Verger seja a mais coerente e correta, já que de fato as duas entidades estão ligadas aos cultos das águas dos rios, e também por que Oxum é a orixá sobre a qual vemos as características mais pertinentes com as idéias de malícia, sedução, prazer etc.

Um texto que tem para nós uma importância singular é o de René Ribeiro (1952), já citado, mas que ainda tem informações interessantes. Em relação ao orixá Obá ele nos diz:

"Divindade guerreira, sendo no Recife equivalente a Nossa Senhora dos Prazeres que teria dado aos portugueses sua vitória sobre os holandeses nos Montes Guararapes" (Ribeiro, 1952:60).

Desta forma, o nome de René Ribeiro soma-se aos de Artur Ramos, Roger Bastide e Waldemar Valente na identificação dos dois cultos. Porém todos eles também não deixam de se referir a 'terreiros' que associam Nossa Senhora dos Prazeres com Oxum. E René Ribeiro não foge à regra quando informa que Oxum se liga ainda aos cultos de Nossa Senhora da Conceição e do Carmo, esta última a padroeira da cidade do Recife!

Em páginas mais à frente, ainda no estudo de R. Ribeiro, encontramos um texto que marca profundamente algumas imprecisões tanto geográficas como de ordem mítica,

nos rios que levam seus nomes. No local de confluência dos dois cursos de água, as ondas tornam-se muito agitadas em consequência da disputa entre as duas divindades" (Verger, 1981:186).

Nos parece mais apropriado crer que a versão de Verger seja a mais coerente e correta, já que de fato as duas entidades estão ligadas aos cultos das águas dos rios, e também por que Oxum é a orixá sobre a qual vemos as características mais pertinentes com as idéias de malícia, sedução, prazer etc.

Um texto que tem para nós uma importância singular é o de René Ribeiro (1952), já citado, mas que ainda tem informações interessantes. Em relação ao orixá Obá ele nos diz:

"Divindade guerreira, sendo no Recife equivalente a Nossa Senhora dos Prazeres que teria dado aos portugueses sua vitória sobre os holandeses nos Montes Guararapes" (Ribeiro, 1952:60).

Desta forma, o nome de René Ribeiro soma-se aos de Artur Ramos, Roger Bastide e Waldemar Valente na identificação dos dois cultos. Porém todos eles também não deixam de se referir a 'terreiros' que associam Nossa Senhora dos Prazeres com Oxum. E René Ribeiro não foge à regra quando informa que Oxum se liga ainda aos cultos de Nossa Senhora da Conceição e do Carmo, esta última a padroeira da cidade do Recife!

Em páginas mais à frente, ainda no estudo de R. Ribeiro, encontramos um texto que marca profundamente algumas imprecisões tanto geográficas como de ordem mítica,

na atribuição do fenômeno do sincretismo. Assim temos:

"Além do calendário das 'obrigações' diárias, certas datas especiais comemorativas de certos deuses também exigem atenção especial. De um modo geral, as festividades anuais seguem a seriação das festas dos santos católicos, caso pitoresco ocorrendo no Recife, até pouco tempo, com as solenidades do dia de Nossa Senhora dos Prazeres: nesse dia, (...), havendo participado das missas e procissão organizadas pelos frades que se encarregam do santuário dos Guararapes, reuniam-se à noite os membros dos cultos afro-brasileiros para celebrar a seu modo, em cabanas improvisadas, a divindade africana Obá aqui identificada à santa Católica" (Ribeiro, 1952:66).

Ben, o que observamos é que os Montes Guararapes não ficam no Recife, e sim em Jaboatão, município que fica dentro da região metropolitana recifense, mas não na cidade do Recife. Isto parece sem importância, mas pode nos levar a considerações equivocadas. E René Ribeiro é mesmo um autor onde podemos refletir sobre o cuidado que devemos ter quando pretendemos determinar fatos cheios de ambigüidades e ambivalências.

Dentro desta aparente mixórdia de informações podemos chegar a arriscar uma hipótese. Se os autores colheram informações precisas, em Recife Obá associa-se a Nossa Senhora dos Prazeres, e Oxum a Nossa Senhora do Carmo, já em Jaboatão aconteceria o inverso. Sem pretensões de aplacar estas dúvidas, pois a associação de um orixá com um santo varia de 'terreiro' para 'terreiro', seguimos com a exposição das características de Oxum, que também possui uma série de indeterminações.

## B. Orixá Oxum

Logo de início vemos as contradições aflorarem quando nos debruçamos sobre a filiação mítica de Oxum. Para René Ribeiro que tentou organizar um panteão Nagô, a entidade é filha de Iemanjá com Orumilá. Mas quando nos voltamos para a obra de Pierre Verger (1981), vemos aí que Orumilá foi um de seus maridos, e não seu genitor mítico. Bem sabemos, neste domínio de realidade não existe proibição de incesto, os deuses e deusas são livres desta proibição que só tem sentido no domínio humano, contudo já temos de início esta imprecisão dos dados. De toda maneira, podemos dizer que Oxum possui uma graça e uma beleza toda especial, sobressai-se nas artes da sedução e da malícia. Seu nome está ligado à fertilidade das mulheres e dos seres em geral. Seguindo Pierre Verger:

"Oxum é a divindade do rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu. Era, segundo dizem, a segunda mulher de Xangô, tendo vivido antes com Ogum, Orumilá e Oxóssi. As mulheres que desejam ter filhos dirigem-se a Oxum, pois ela controla a fecundidade, graças aos laços mantidos com Iyámi-Ajé ('Minha Mãe Feiticeira')". (Verger, 1981:174).

Oxum tem o título de Iyáloode, que é dado à pessoa que tem o lugar mais importante entre todas as mulheres da cidade. é a rainha de todos os rios e exerce seu poder sobre a água doce, e sem ela não haveria vida na terra.

Oxum possui ainda uma riqueza enorme de variantes míticas e rituais, é um orixá bastante popular tanto em Recife como em diversas outras capitais do país. Geralmente associa-se a outras santas de muito vulto, como por exemplo a padroeira da cidade do Recife, como já foi referido acima.

Na Bahia é sincretizada com Nossa Senhora das Candeias, e em Cuba, com Nuestra Señora de la Caridad del Cobre. Todavia, segundo diversos autores em Recife e Jaboatão ela é comumente associada a Nossa Senhora dos Prazeres. É o que vemos em Arthur Ramos, Waldemar Valente, Roger Bastide, Gonçalves Fernandes, Pierre Verger etc. Outros a associam apenas à Nossa Senhora do Carmo, como é o caso de Bartolomeu Medeiros (1987). Outros com a Nossa Senhora, como o fez Nina Rodrigues, ou ainda com Nossa Senhora de Lourdes, como aparece em Edison Carneiro etc.

De nossa parte convém avaliarmos as associações com Nossa Senhora dos Prazeres. E não é de todo forçoso crer que ela possui características bem próximas de uma santa que alude aos prazeres e as alegrias da vida. É o que podemos concluir desta citação de P. Verger:

"O arquétipo de Oxum é o das mulheres graciosas e elegantes, com paixões pelas jóias, perfumes e vestimentas caras. Das mulheres que são símbolos do charme e da beleza. Voluptuosas e sensuais, porém mais reservadas que Ojá. Elas evitam chocar a opinião pública, à qual dão grande importância. Sob sua aparência graciosa e sedutora escondem uma vontade muito forte e um grande desejo de ascensão social" (Verger, 1981:176).

Ficam assim bastante afins as duas divindades. Os princípios que as regem são comuns e pode-se constatar isso nas associações de idéias feitas pelos mais leigos, que chegam a ver em Oxum uma divindade que mais parece uma deusa grega que qualquer outra coisa. É o que percebemos ao lermos num pequeno jornal do Movimento Negro Unificado (MNU-PE) de Pernambuco, as seguintes palavras:

"Festa de Oxum em Jaboaão: Os adeptos e simpatizantes do candomblé puderam reverenciar o Orixá Oxum, deusa da beleza, do amor, da riqueza e da fertilidade, no domingo 26 de julho (91), quando aconteceu, pelo segundo ano consecutivo, a Festa de Oxum, na cidade de Jaboaão dos Guararapes." (Djumbay, Jornal do M.N.U.-ver anexo).

É curioso observar que as datas não coincidem. A festa de Nossa Senhora dos Prazeres tem data móvel de acordo com o Carnaval e a Quaresma, mas esta festa de Oxum, tem data fixa: dia 26 de julho. Aqui ocorre que o movimento negro tenta desvincular os laços do Candomblé com o Catolicismo e tende assim a promover uma independência cada vez maior de uma em relação à outra. Encontrando assim cada uma sua "identidade" própria. Esta festa conta com incentivo da Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes de Jaboaão, o que vem demonstrar a força atual do movimento negro na região. O evento contou com a participação de aproximadamente 10 mil pessoas!

Para finalizar estas reflexões sobre os cultos sincréticos associados à Nossa Senhora dos Prazeres, gostaria de retomar aquelas reflexões iniciais de Marcel Mauss e de Dieterich, assim como as de Moisés Espírito Santo. Em relação aos dois primeiros podemos dizer que as suas hipóteses concernentes ao fundo comum da tradição popular, da estrutura, ou melhor, "as formas fundamentais do pensamento religioso", e a da universalidade da noção de maternidade divina dos Homens, se aplicam muito bem aqui. De fato, estas divindades acompanham, possuem aquela mesma lógica que atravessa os tempos e que preserva em todos os povos a mesma estrutura simbólica. As singularidades, as

particularidades mitológicas e rituais são manifestadas, porém não subvertem radicalmente aquela estrutura arquetípica e universal, dos homens atribuírem à divindade a maternidade de sua espécie, ou de nações, etnias etc. Nós aqui já acompanhamos desde o Oriente Próximo com os cultos de Ishtar e de Ester, na Assíria e Babilônia e também na Judéia, passando pelos cultos marianos de Portugal, onde a população dentro da tradição e dos mitos seculares de sua formação, atribui a Maria, Mãe dos Céus, Estrela da manhã, etc, a origem mítica de sua nacionalidade. Os textos de Moisés Espírito Santo são esclarecedores disso (1988;1990).

Neste segundo capítulo tentei apresentar as origens do culto à Nossa Senhora dos Prazeres. Através de um levantamento histórico, que chega a confundir-se com um certo difusionismo, busquei confirmar as teses de Marcel Mauss e Dieterich, quanto à força que tem a noção de maternidade, a noção de "Mãe dos Homens". Isto se aplica muito bem aqui no nosso contexto de análise. A Virgem personifica e traduz, no seu simbolismo, a função arquetípica e inconsciente cumprida pelo seu significado cultural. Isto é, Nossa Senhora dos Prazeres possui um "idioma cultural" particular. Uma linguagem própria, histórica. Nossa Senhora de Guadalupe, que foi estudada por Eric Wolf (1968), possui também suas particularidades. No entanto, todas estas Virgens e Deusas, fazendo referência ainda à Deusa Ishtar, à Rainha Ester (por que não à Isis no Egito, à Athéna na Grécia, à Iemanjá no Brasil e na Nigéria, etc?), cumprem uma função estrutural análoga. Todas

são fruto da crença humana e universal numa Mãe Sobrenatural, que incorpora em si, todas as aspirações e os desejos da humanidade. Melhor dizendo, cada uma destas Deusas e Virgens, incorporam os anseios de parcelas de humanidade, que é dividida em nações, e etnias distintas. Constituem-se em símbolos e mitos fundadores, com seus heróis e suas tragédias, expressão imaginária do inconsciente coletivo dos povos.

Sobre as singularidades que possui o culto à Nossa Senhora dos Prazeres no Brasil, remeto o leitor ao quarto capítulo, onde apresento o seu significado cultural. Porém, querendo seguir a ordem em que construí os ensaios, aprofundaremos nosso conhecimento fazendo um pequeno mergulho na realidade empírica das últimas festas realizadas (1991, 1992, 1993) em que empreendi uma breve descrição etnográfica. Nesta aventura descritiva apresento a Vida propriamente dita, a sua fenomenologia, a sua dinâmica contagiante. Embora arriscando-me em não conseguir ser fiel a uma realidade bela e impressionante.

### CAPÍTULO III

#### A ETNOGRAFIA DA FESTA E DA PROCISSÃO RELIGIOSA

Neste capítulo apresento a etnografia propriamente dita. É aqui que coloco a base empírica do universo observado no campo da pesquisa. É através da etnografia da festa e da procissão religiosa que procuro revelar a estrutura comum e subjacente, na aparente variabilidade e diversidade que manifestam estes fenômenos sociais na cultura brasileira em particular e no mundo católico em geral.

Faço referência a uma extensa bibliografia, nesta pequena descrição. Destacamos alguns trabalhos importantes como o de Isidório Alves (1980) em seu belo estudo sobre o Círio de Nazaré em Belem do Pará, a pesquisa de Rubens César Fernandes (1982) sobre os Cavaleiros do Bom Jesus em São Paulo, a etnografia de Carlos Rodrigues Brandão (1982) da Festa do Divino Espírito Santo de São Luis de Paraitinga no interior de São Paulo, o estudo importantíssimo das festas seculares agrícolas efetuadas por Sérgio Teixeira (1989), os estudos de Pierre Sanchis (1983) sobre a sociologia das romarias portuguesas, e ainda as pesquisas de Roberto da Matta (1981) que inspiram um método estrutural abrangente sobre o dilema social brasileiro; entre outros autores. Desta forma, fazendo referência a ampla bibliografia, procuro demonstrar as invariantes e unidades simbólicas que vejo existir entre estes complexos rituais estudados.

Considero estas formas de manifestação religiosa um dos pilares de nossa imaginação e organização sociológica. Pois diversas expressões populares e oficiais desenvolvem desde há séculos esta linguagem ritual, utilizando-se de estruturas comuns e universais. Neste sentido, remeto o leitor ao interessante estudo de Claude Rivière (1989), que propõe uma ritologia, "Ciência dos Ritos". Este autor defende que o processo de secularização dos ritos religiosos são uma transformação destes nas "Liturgias Políticas" modernas (Religiões Civis, etc.). Outro estudo importante é o de Jean Cazeneuve (s/d), que analisa brilhantemente a dimensão ritual da conduta humana.

Nesta pequena descrição da Festa e da Procissão Religiosa de Nossa Senhora dos Prazeres, também procuro explicar algumas questões intrigantes dos rituais populares do catolicismo brasileiro. Estes eventos ficam a meio caminho entre uma "Festa de Igreja" e um "Festejo do Povo", assim observamos os limites tênues que separam o religioso e o secular, que são muito difíceis de determinar suas fronteiras, como podemos observar em diversas outras festas deste tipo espalhadas pelo Território Nacional.

Dito estas palavras iniciais passamos a vida concreta que alimenta e dá sentido as expressões rituais estudadas aqui.

### III.1. LOCALIZAÇÃO, ASPECTOS HISTÓRICOS E SÓCIO-ECONÔMICOS.

Os Festejos de Nossa Senhora dos Prazeres, ou

simplesmente, Festa dos Prazeres, ou ainda Festa da Pitomba, como é chamada pela população, acontecem numa região bem determinada do município de Jaboatão dos Guararapes, que faz parte do complexo metropolitano do Grande Recife, capital do Estado de Pernambuco.

Prazeres é o nome popularmente conhecido do 2o Distrito do Município de Jaboatão, que tem oficialmente a denominação de Muribeca dos Guararapes, instituído pelo Decreto Lei Estadual no 952, de 31/12/1943. Esse costume mantido até mesmo pelas autoridades municipais, deve-se a razões históricas, pois anteriormente o Distrito havia sido chamado de N.S. dos Prazeres, devido à influência da Igreja Centenária com esse nome e, por ter sido a localidade de Prazeres o primeiro núcleo populacional significativo a se formar, a partir de 1950.

Desde o século XVI que toda esta localidade tem seu desenvolvimento e crescimento econômico ligado a cultura do açúcar. Inicialmente com engenhos e depois com usinas de beneficiamento. O termo Guararapes deve-se ao monte existente no Distrito, e foi onde se travaram as duas celebres batalhas contra os invasores holandeses, em 1648 e 1649. Como nos diz Padre Luna acerca das origens do nome:

"Guararapes significa no idioma dos nossos índios estrondo e o ruído que as águas das chuvas fazem quando se despenham para esses montes, assemelhando-se ao estrondo que faz, uma catarata, quando as águas se precipitam, induziu os índios a dar-lhes este nome" (Luna, 1867:255).

Já o professor José Antonio Gonçalves de Mello revela outra nuance do termo:

"Guararapes, na língua dos Tupis, era, (...), tambor ou atabaque, numa como previsão dos muitos que neles se tocaram nestas batalhas, que quase quer dizer monte guerreiro" (Gonçalves de Mello, 1971:09).

Temos ainda Bernardino F. de F. Abreu e Castro, no seu romance "Nossa Senhora dos Guararapes" de 1847, que vem juntar-se ao Padre Luna, na alusão do termo Guararapes as "águas das chuvas". Assim ele nos diz:

"(...) o nome indígena significa na linguagem portuguesa som agudo, em razão do fragor que as águas das enxurradas fazem por entre suas cavidades (...)" (Castro, 1980:660).

Apesar de alguma diferença na etimologia exata da palavra, não deixa de ter uma certa semelhança entre os significantes "estrondos", "tambor" e "som agudo". Todos remetem ao mesmo significado.

O Distrito da Muribeca até os anos de 1950 não tinha grande importância econômica nem demográfica. Só a partir da construção da estrada BR-101 cortando Prazeres, a implantação de um parque industrial, o deslocamento do interesse imobiliário especulativo do Recife para a região, a "modernização" da infra-estrutura urbana da cidade e a busca das praias pela população das classes média e alta, é que o município atravessou no ano de 1970, um grande impulso. Porém em contra-partida a um processo de crescimento e de "modernização", aparecem os mocambos, as favelas e os grandes bolsões de miséria, de crescimento e de "modernização", são milhares de pessoas que povoam o Distrito, vivendo uma crise urbana sem precedentes.

Um dos problemas sociais atuais que afligem a

população local, foi a criação do Parque Histórico Nacional dos Guararapes. Criado por Decreto presidencial em 1971, pelo então General Emilio Garrastazu Médici, o Parque acabou se tornando um grave tormento para os moradores. Apesar de o projeto conter idéias muito interessantes, elaboradas principalmente pela equipe do arquiteto Armando Holanda, que desenvolveu um belo estudo sobre a área, como pode ser visto no Projeto Físico editado pelo Ministério da Cultura em 1975.

Desde 1937, quando foi tombado o Templo de Nossa Senhora dos Prazeres pelo Patrimônio Histórico, o Governo federal começou a preocupar-se em proteger toda a área de Guararapes. Em 1965, depois de tombada a área, foi decretada a desapropriação (Decreto nº 57.273, de 16/11/65), de 225 hectares, o que nunca se consolidou. Ao ser criado festivamente o Parque Histórico Nacional dos Guararapes em 1971, não possuía mais do que 100 hectares de área livre, sendo os outros 125 hectares invadidos pela população no transcorrer dos anos.

Detectamos aí um interesse sempre presente das autoridades federais, principalmente o Ministério das Forças Armadas, pelo monumento.

Não é por acaso que foi em pleno Regime Militar de Governo que criou-se o Parque. Considera-se aquelas Batalhas Históricas como o Berço do Nacionalismo, do Nativismo e do Exército Nacional. Podemos ver diversas placas comemorativas incrustadas no Templo: dos Ministérios da Marinha e da Aeronáutica, principalmente. Encontramos também uma Placa

Comemorativa mandada construir pelo General Mascarenhas de Moraes, logo após o término da IIa Grande Guerra Mundial. Nela vemos estes dizeres:

"Nestas colinas sagradas, na Batalha vitoriosa contra o invasor, A Força Armada do Brasil forjou e alicerçou para sempre a Base da Nação Brasileira. Na qualidade de comandante da Força Expedicionária Brasileira, deponho no campo de Batalha dos Guararapes os louros que os soldados de caxias alcançaram contra as tropas germânicas nos campos de Batalha do Monte dos Apeninos e do Vale do Pó" (09.07.1945).

Vemos assim revelar-se a importância simbólica destes fatos para construção de mitos fundadores da nacionalidade. Aí podemos acrescentar a expressão do professor Gilberto Freyre que nos diz:

"Nestas Batalhas, escreveu-se a sangue o endereço do Brasil" (Megale, 1980:318).

Poderíamos ainda citar Roger Bastide (1945), que num belo trecho aponta para a importância desse evento para a nacionalidade. Mas deixaremos para mais adiante um aprofundamento sobre esta questão. O que de fato devemos salientar é as relações profundas que as Forças Armadas têm com as festividades. Pois fica evidente isto, não só pelos aspectos já citados, mas pela participação direta nos eventos. Na segunda-feira logo após a abertura das comemorações, o Exército mandou rezar missa campal em frente ao Templo, e registrada pela imprensa local, onde os capelões da Instituição Militar ministraram o culto, e houve salva de tiros de canhão. Isto pela manhã do dia. Curioso de tudo isso é que o coronel Ivanildo de Oliveira, que é estudioso de História Militar e especialista no domínio

holândes no Brasil, fez uma homenagem aos heróis da batalha, com uma alegoria à luta. Houve uma teatralização com a participação do pelotão de Infantaria e um grupo de carros de combate do 10º Esquadrão de Cavalaria e do esquadrão do Regimento Dias Cardoso. Pode-se ver a repercussão na imprensa lendo a reportagem do "Jornal do Comércio" do dia 21 de abril, como está em anexo, página(7).

Desviamos-nos um pouco do assunto inicial, em que tratávamos da localização e dos aspectos sócio-econômicos e demográficos do Distrito de Muribeca dos Guararapes, ou simplesmente, Prazeres. Porém pode-se dizer que não temos muito a acrescentar, no que já foi dito. A semelhança de tantos outros municípios deste país, Prazeres desenvolveu-se dentro dos quadros de desigualdade e desequilíbrio social comuns a todo um continente.

Este parece ser o Estado do Distrito dos anos de 1980 até os anos de 1990. Aqui estão representados verdadeiramente os diferentes Brasis que possuímos e que precisam de mudanças profundas: O Brasil histórico, cuja a memória precisamos preservar, O Brasil litorâneo, cujas as praias são tão belas e atraentes para o turismo, o Brasil industrial-moderno que tantas contradições tem engendrado, o Brasil de uma classe média indefinida e insegura com uma ideologia complexa, e o Brasil dos miseráveis, dos que habitam os morros e os mangues, e que precisam invadir a terra porque não têm acesso legal a ela, através de sua força de trabalho...

Passo, a seguir, para a descrição propriamente

dita da Festa e da Procissão que ocorrem neste município, e que dizem muito de suas características sociais e culturais.

### III.2. A PROCISSÃO DE ABERIURÁ

A semana que antecede a realização das festividades para Nossa Senhora dos Prazeres, é a Semana da Páscoa Cristã. É o encerramento de um ciclo de abstinência e resignação que começa a partir do último dia de Carnaval. Estas datas variam no calendário Católico, mas o período da Quaresma tem um significado marcante em nossa cultura. Pois de fato é quase impossível vermos realizar-se qualquer tipo de festividade religiosa ou profana, de grandes proporções, neste período. Nem mesmo os "Terreiros" ou casa de cultos afro-brasileiros desrespeitam estes preceitos, nem haveria razão para tal, pois consideram-se católicos os seus praticantes.

Com o aproximar dos dias da Páscoa, quando comemoramos a Ressurreição de Cristo, e sua vitória sobre a morte, vemos a comunidade de Prazeres começar a organizar suas barracas e vendinhas, com os mais variados produtos, que enumerarei mais adiante. O final de semana é prolongado por dois dias a mais de descanso. São quatro dias de feriado santo, que culminam na realização de abertura da Festa dos Prazeres.

Cabe uma pequena digressão. O padroeiro do Município de Jaboatão dos Guararapes é Santo Amaro. Porém, na segunda-feira após o Domingo da Paschoela, dia de

encerramento das festividades profanas e seculares, é feriado municipal, quando a população está liberada do trabalho. Portanto este mês de Abril em Prazeres, é um mês de muitos dias de folga e efervescência coletiva. Chegam ao local milhares de pessoas em busca dos mais variados bens simbólicos ofertados num grande mercado ao ar livre: o mercado da festa. Isto mostra o envolvimento da cidade com as comemorações.

De fato a sede do Município de Jaboatão tem outro Santo como padroeiro, mas por tradição e pela força que tem na memória cultural da região, a Festa de Nossa Senhora dos Prazeres é bastante concorrida. Como nos diz Carlos Rodrigues Brandão, só:

"De alguns anos para cá, sociólogos e antropólogos sociais, pesquisadores de campo, têm procurado aproximar-se com um maior cuidado e clareza do âmbito dos eventos sócio-religiosos praticados em esferas de escalas reduzidas, de que são exemplos as festividades de louvor a santos padroeiros ao longo do calendário católico" (Brandão, 1982:62).

Passados dez anos desde a publicação deste trabalho podemos dizer que não são poucas as pesquisas existentes sobre o tema, que parece possuir uma unidade simbólica surpreendente, independente das particularidades que manifestam-se.

Desta forma, me atrevi em afirmar que a estrutura ritual que organiza os fenômenos religiosos e profanos em torno do culto de Nossa Senhora dos Prazeres, pouco ou quase nada diferencia-se da estrutura ritual realizada em louvor a Nossa Senhora de Nazaré em Belém (1980), como para Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre (1985), ou de tantos

outros realizados no país. Podemos vislumbrar esta unidade comparando com os estudos realizados por Pierre Sanchis(1983) em Portugal, de onde nós herdamos estas formas rituais.

Porém devo acrescentar que quando afirmo estas invariantes rituais não nego as variáveis míticas que cada uma delas possuem. O que torna este estudo de alguma utilidade científica.

É assim que, como podemos ver no programa distribuído a população de Prazeres, oficialmente a festa começa com a procissão e hasteamento da Bandeira de Nossa Senhora dos Prazeres. Tanto a programação como as fotografias que ilustram estes eventos, estão em anexos. A procissão sai da residência dos juizes da festa.

É preciso que comentemos alguns pontos sobre o papel dos Juizes da Festa, como são chamados assim desde muito tempo. Realizei três entrevistas com Dona Ina, cujo nome todo é Sra. Josefa da Fonseca Figueiredo. Junto com seu José Antonio de Figueiredo, seu esposo, assumiram a responsabilidade de realizar uma linda festa. Isto é uma carga muito grande para eles. São duas pessoas humildes, sem muitas posses. Família grande e muito Católica. Não nasceram na comunidade, porém moram há vinte e três anos em Prazeres.

Os Juizes da Festa, não são propriamente juizes da festa profana, eles se responsabilizam pela festa religiosa, "A Festa da Igreja". A festa profana, a Festa da Pitomba, e o Parque de Diversões, fica sob a responsabilidade da Prefeitura de Jaboação.

A escolha dos Juizes dá-se por volta dos meses de Janeiro e Fevereiro. É feita pelo vigário em concordância com as pessoas da comunidade, que têm uma vida religiosa mais participativa. É consensual, não existe eleição para tanto. Dona Ina nos diz que para ser Juíza da Festa precisa-se:

"Ter uma vida religiosa dedicada e ser devota da Santa. Reconhecida pela comunidade e pelo Vigário."

A função dos juizes é bem simples e bem pouco honerosa. No decorrer de todo o ano, tem apenas a responsabilidade de mensalmente realizar a reza do terço em sua casa, geralmente aos sábados. Além disso participar e promover rifas e bingos para a congregação, ou para a Igreja.

Esta é a primeira vez que Dona Ina e seu José Antonio são Juizes da Festa. Pode-se imaginar a alegria e o envolvimento sentimental dos dois pelos eventos.

É na procissão de Abertura da Festa, que vemos a importância e a força simbólica dos atos que os dois centralizam e vivem intensamente. A concentração da população se dá em frente de sua residência. A Bandeira de Nossa Senhora dos Prazeres está dentro da casa, qualquer um pode vê-la, tocá-la, são muitos... pode-se ter uma idéia observando as fotos que tirei, é evidente a alegria de Dona Ina.

Assim, na tarde de Domingo de Páscoa, a multidão vai-se concentrando, com o baixar do sol, com fogos de

artifício, banda de música municipal, etc. As 16:30 hs começa a caminhar a procissão. A bandeira sai de dentro de casa, posicionando-se em posição estratégica, e sempre nas mãos de Dona Ina, que é alias, do casal, a mais ativa e participativa. A banda de música começa a tocar uma marcha religiosa chamada de "22 de outubro". Com vivas a Nossa Senhora dos Prazeres, percorre a multidão cantando e rezando pelas ruas principais do bairro. Depois da marcha, o carro de som e o povo cantam o Hino de Nossa Senhora dos Prazeres, que está na íntegra reproduzido em anexo adiante, página .

Saindo da Avenida Barreto de Menezes, entra-se na estrada da Batalha, com o povo cantando de novo a marcha inicial. Depois reza, e Ave-Maria. Um novo Hino religioso é cantado. Ao chegar no nº 700 da Estrada da Batalha, a procissão retorna pela pista que leva a entrada do Portão Principal que conduz para o Templo. Reza-se o Pai-Nosso. É lá vai a procissão, subindo a ladeira íngreme dos Montes Guararapes. Parece que vamos todos para o céu! É uma bela paisagem, com as pessoas e suas devoções irmanadas, em busca de uma garantia de bem-aventurança, e de uma forma de suportar a angústia da morte. Afinal Jesus ressuscitou, ele está vivo, há uma salvação! Viva a Páscoa!

Começa-se a cantar o belo hino " Maria Mãe dos Caminhantes". A multidão já é bem considerável. Subindo a ladeira e chegando ao pátio em frente do Templo tem mais gente a espera. Canta-se, todos juntos o Hino a Nossa Senhora dos Prazeres. Eis o que Emile Durkheim chamou de "efervescência coletiva" (1989) ! Começa a erguer-se a

Bandeira. Como se pode ver na foto mais adiante, o casal Dona Ina e José Antônio, é que seguram e hasteam a bandeira, com explosão de entusiasmo popular. É uma bela imagem. Depois disso o Padre Policarpo, substituto do Vigário D. Hidelbrando, que afastou-se por motivo de doença, dá início a um discurso sobre a importância da Páscoa, da Ressurreição de Jesus, da Firmeza de Maria, etc. Com o afastamento de D. Hidelbrando os eventos perderam a dimensão histórica que possuem. O padre Policarpo, muito novo, não fez referência alguma aos fatos históricos. No entanto, não deixou de fazer diversas alusões a Maria Madalena, figura bíblica que tem uma ligação simbólica bastante sugestiva com a Mãe dos Prazeres. Após o Hasteamento da Bandeira que passa a tremular estes nove dias de Festas, todos vão para o interior da Igreja e aí dentro dá-se uma alegre, festiva, envolvente, jovem, e contagiante missa. Sem os bancos, a Igreja parece uma nave, um grande salão, decorado de forma magnífica, com azulejos que lembram motivos Hindus, talhas em madeira num belo e rico estilo barroco, totalmente apropriado ao espírito que se criou.

Nossa Senhora resplandecia sobre todos, e os cantos acompanhados por guitarra, palmas, vozes, enchiam a Igreja de Alegria, Glória, Glória, Aleluia! Jesus Ressuscitou! Diz o padre; Jesus, jovem, venceu a Morte! Nova referência a Maria Madalena, ela foi a primeira pessoa que viu que Jesus tinha ressuscitado.

Uma bela missa. A alegria católica tem no dia da Páscoa o seu maior sentimento. Afinal comemora-se a

Bandeira. Como se pode ver na foto mais adiante, o casal Dona Ina e José Antônio, é que seguram e hasteam a bandeira, com explosão de entusiasmo popular, é uma bela imagem. Depois disso o Padre Policarpo, substituto do Vigário D. Hidelbrando, que afastou-se por motivo de doença, dá início a um discurso sobre a importância da Páscoa, da Ressurreição de Jesus, da Firmeza de Maria, etc. Com o afastamento de D. Hidelbrando os eventos perderam a dimensão histórica que possuem. O padre Policarpo, muito novo, não fez referência alguma aos fatos históricos. No entanto, não deixou de fazer diversas alusões a Maria Madalena, figura bíblica que tem uma ligação simbólica bastante sugestiva com a Mãe dos Prazeres. Após o Hasteamento da Bandeira que passa a tremular estes nove dias de Festas, todos vão para o interior da Igreja e aí dentro dá-se uma alegre, festiva, envolvente, jovem, e contagiante missa. Sem os bancos, a Igreja parece uma nave, um grande salão, decorado de forma magnífica, com azulejos que lembram motivos Hindus, talhas em madeira num belo e rico estilo barroco, totalmente apropriado ao espírito que se criou.

Nossa Senhora resplandecia sobre todos, e os cantos acompanhados por guitarra, palmas, vozes, enchiam a Igreja de Alegria. Glória, Glória, Aleluia! Jesus Ressuscitou! Diz o padre; Jesus, jovem, venceu a Morte! Nova referência a Maria Madalena, ela foi a primeira pessoa que viu que Jesus tinha ressuscitado.

Uma bela missa. A alegria católica tem no dia da Páscoa o seu maior sentimento. Afinal comemora-se a

ressurreição e abre-se a semana com as festividades de Nossa Senhora dos Prazeres, termina a Quaresma e inicia-se um novo ciclo de festividades. Esta primeira missa de Domingo, foi dedicada as crianças!

Antes de finalizar a descrição da procissão de abertura e do momento de hasteamento da bandeira de Nossa Senhora dos Prazeres, gostaria de fazer uma pequena consideração sobre a importância das procissões para o catolicismo oficial.

Segundo o Código de Direito Canônico (Título XVII, Canônes -1390), as procissões Sacras, também chamadas de rezadas, são definidas como solenes súplicas, feitas pelo povo fiel, e conduzidas para excitar e estimular a piedade dos fiéis, que imploram os benefícios de Deus e as suas graças. Há uma tipologia que distingue duas espécies de procissões. As Ordinárias, que é o nosso caso aqui, são as que se fazem em alguns dias do ano, segundo as normas dos livros litúrgicos ou aos costumes da tradição. As Extraordinárias, são as que são feitas em outros dias e não possuem calendário preciso. Aí podemos colocar os cortejos de enterros, e outros tipos de rezas Públicas.

As procissões e os cortejos religiosos são comemorações litúrgicas ou para-litúrgicas. Têm a finalidade de dar ao católico um caráter vivencial de sua religião, que a litúrgia não pode oferecer na sua integridade. Nestes momentos o povo participa efetivamente do fenômeno sagrado, em vez de ficar num estado de passividade e de mero assistente. Lembremos o fato de que por muitos anos e

séculos as missas serem ministradas em latim, língua oficial e que uma elite minoritária compreendia.

De um modo geral o católico, e porque não todo fiel, de toda religião, tem a Igreja como quase divertimento, um momento de encontro e confraternização. Segundo textos e depoimentos antigos, as missas, os "Te Deum", eram realizadas para uma elite da população, que tinham como um tipo de lazer tais "espetáculos". Possuíam lugares reservados, em ângulos que dariam boa visão do espetáculo litúrgico. Assistir à missa, era como ir ao teatro, assistir às óperas ou outros tipos de entretenimentos mais profanos. Observamos o quanto a religião se democratizou com o passar dos anos, culminando com a participação, hoje geral e aberta a todo o povo fiel.

Porém, as procissões sempre foram um "espetáculo popular", onde sempre o povo participava com mais liberdade. Rezando, cantando e pagando promessas das mais variadas formas possíveis. A participação do povo nestes instantes sempre foi alegre e envolvente. As pessoas se vestem com roupas vistosas, enfeitam suas casas, alegam a cidade. Desta forma a igreja sempre considerou as procissões como um tipo de estratégia simbólica que atingia muito mais eficazmente a população. Isto devido a sua atração estética, a sua solenidade, e porque não, apelavam mais para o misticismo do povo, o que as missas e os sacramentos neutralizam.

Deixando para aprofundar mais adiante pontos intrigantes destas constatações, seguimos a nossa descrição

séculos as missas serem ministradas em latim, língua oficial e que uma elite minoritária compreendia.

De um modo geral o católico, e porque não todo fiel, de toda religião, tem a Igreja como quase divertimento, um momento de encontro e confraternização. Segundo textos e depoimentos antigos, as missas, os "Te Deum", eram realizadas para uma elite da população, que tinham como um tipo de lazer tais "espetáculos". Possuíam lugares reservados, em ângulos que dariam boa visão do espetáculo litúrgico. Assistir à missa, era como ir ao teatro, assistir às óperas ou outros tipos de entretenimentos mais profanos. Observamos o quanto a religião se democratizou com o passar dos anos, culminando com a participação, hoje geral e aberta a todo o povo fiel.

Porém, as procissões sempre foram um "espetáculo popular", onde sempre o povo participava com mais liberdade. Rezando, cantando e pagando promessas das mais variadas formas possíveis. A participação do povo nestes instantes sempre foi alegre e envolvente. As pessoas se vestem com roupas vistosas, enfeitam suas casas, alegrem a cidade. Desta forma a igreja sempre considerou as procissões como um tipo de estratégia simbólica que atingia muito mais eficazmente a população. Isto devido a sua atração estética, a sua solenidade, e porque não, apelavam mais para o misticismo do povo, o que as missas e os sacramentos neutralizam.

Deixando para aprofundar mais adiante pontos intrigantes destas constatações, seguimos a nossa descrição

etnográfica da festa. Pedindo a compreensão do leitor para estas nossas digressões de ordem mais especulativa.

### III.3. A EESIA RELIGIOSA.

Esta parte da Festa de Nossa Senhora dos Prazeres é dominada pelas sequências de "ritos de igreja", que são cerimônias realizadas dentro da Matriz, e geralmente controladas quase que exclusivamente pelos agentes eclesíasticos. Os rituais da Igreja oficial são predominantemente de três tipos, a novena, a missa e a procissão.

Como observa Carlos Rodrigues Brandão, no seu estudo sobre a Festa do Espírito Santo na cidade de Mossâmedes em São Paulo:

"Durante os nove dias anteriores ao "Domingo da festa" há rezas de novena, sendo a cada dia colocada sob a responsabilidade de um noveneiro e de um corpo de auxiliares. O noveneiro deve responder pelas condições de realização da "reza", atividade que cada vez mais se coloca sob o controle do padre, atualmente seu oficiante" (Brandão, 1982:69).

A partir da realização da procissão de abertura, que é simbolizada pelo hasteamento da bandeira de Nossa Senhora dos Prazeres na frente da Igreja, seguido de intensa "queima de fogos", começa efetivamente os ritos sagrados. A saída da procissão dá-se de um domínio profano: a casa dos juízes da Festa. Só depois com a realização da missa, primeira na sequência do novenário, é que se inaugura a expressão mais religiosa dos eventos.

Pode-se alentar a hipótese de os Juízes da Festa,

e a sua própria casa, estarem carregados de energia religiosa, desde o momento em que são escolhidos para tal função. Porém nunca deixam de ser leigos, e jamais ministram um culto. Suas funções são bem restritas, e apenas responsabilizam-se pela realização frequente de rezas familiares, nos meses que antecedem a Festa. Assim, não desconsiderando o fato de o casal ter em seu lar o estandarte da Santa, e de manter uma certa ascensão religiosa sobre os outros fiéis, não podemos afirmar que o "religioso" começa daí. Sobre este ponto remeto o leitor para o gráfico comparativo, onde apresento a variação do grau de religiosidade que acontece na Festa de Prazeres e da Pitomba. Este grau varia de um sentido sagrado mais presente a um sentido profano mais manifesto. Este esquema gráfico se inspira no trabalho de Carlos Rodrigues Brandão, já citado. (Ver Quadro na página seguinte).

## ÁREA DA FESTA

Procissão da Bandeira. Cantos no Cru- zeiro, na Igre- ja e na Casa dos Juizes.	Pic-Nic no Pátio da Igreja.	Shows de música po- pular. Teatro e Artesanato Comércio de venda de bens e Serviços de diversão.
Missa Festiva.	Queima de Fogos	

## ÁREA DA IGREJA

Rezas de terço. Novenas. Missa durante a Festa. Missa de N. Sa. dos Prazeres (Paschoela). Procissão da Santa.	Escolha dos novos Juizes da Bandeira.
---	--

Os rituais e eventos são colocados em uma escala que vai desde um campo localmente reconhecido como religioso até um campo tido como de puro profano (a "festa" da Festa). Note-se que há rituais a meio caminho entre um campo e outro (Brandão, 1982:65).

É com a abertura dos trabalhos religiosos que dá-se efetivamente o começo da Festa. Tanto religiosa, como profana, conhecida pelo nome de Festa da Pitomba, que vamos analisar a seguir.

É nesta parte religiosa que a festa é feita para "rezar". Como podemos observar na Programação (Ver Página 2) realizada a procissão e o hasteamento da bandeira, acontece a Missa Festiva que inicia a Novena, com

a "Bênção do Santíssimo Sacramento" Esta primeira missa é devotada as crianças da Paróquia. Na sequência do novenário nos noiteiros, chamada também de Oitava de Páscoa, cada grupo religioso de expressão na comunidade tem um dia específico na Programação. As novenas constituem-se de: Ladainha e Ofício Parvo de Nossa Senhora, cantados pelo povo; Celebração da Eucaristia; Leitura Evangélica; Pregação; Comunhão e Bênção do SS.Sacramento. A partir de Segunda-Feira a novena realiza-se sob a coordenação da Legião de Maria; na terça-Feira, pelas Vicentinas; na Quarta-Feira, pela Renovação Carismática; na Quinta-Feira, pelo Grupo Jovem Missionário; na Sexta-Feira, pelo Apostolado da Oração; no Sábado, pelas filhas de Maria. No Domingo de Paschoela, véspera da Festa do dia da Santa, acontece a Celebração da Eucaristia de manhã, e a tarde a missa da comunidade de Prazeres.

Na Programação Religiosa o "Dia da Festa" é a segunda-feira após o Domingo da Paschoela. é o dia onde terminam os trabalhos religiosos e profanos, e realiza-se a procissão de encerramento Solene. Esta procissão irei descrever mais adiante. No dia final, no auge do esplendor e da presença intensa da população, realizam-se ritos específicos. A partir das seis horas da manhã, ministram-se três missas, até as oito horas da manhã. As dez horas acontece solene Cocrebração Eucarística, presidida pelo Revmo. Dom Abade Sebastião Hélio Vieira Costa, da Ordem de São Bento, do Mosteiro de Olinda, a qual a Matriz de Nossa Senhora dos Prazeres esta vinculada há séculos, quando o

General Francisco Barreto entregou aos cuidados desta Ordem Religiosa. Há ainda a presença da Comunidade beneditina olindense e dos fiéis de Prazeres.

Na parte da tarde acontece a solene Procissão da Tradicional Imagem de Nossa Senhora. A descrição desta farei mais adiante como já foi dito anteriormente.

Com a apresentação do domínio mais religioso dos eventos, procurei mostrar um dos "rostos" de Nossa Senhora. O "rosto" que o clero e os religiosos da Ordem de São Bento modulam. Como observa, com muita propriedade, Bartolomeu Figueiroa de Medeiros, no seu estudo sobre a Festa de Nossa Senhora do Carmo, Padroeira da cidade do Recife, nestes eventos apresenta-se um quadro de participações específicas e diversificadas:

"(...) vários segmentos sociais e religiosos dão sustentação à festa e concorrem para o conjunto da mesma com configurações específicas e determinadas, a partir do seu próprio modo de festejar" (Medeiros, 1987:09).

A Festa de Santo, concebida como um fenômeno sócio-cultural-religioso, produz uma complexidade e riqueza de significados bastante ampla. É o que o pesquisador Bartolomeu Medeiros chamou de "uma equivocidade de rituais e símbolos" que manifestam-se nos diferentes "níveis" da Festa.

Anos antes Eric Wolf(1968) dizia o mesmo do culto a Nossa Senhora de Guadalupe no México.

"The Guadalupe symbol thus links together family, politics and religion; colonial past and independent present; Indian an Mexican. It reflects the salient social relationships of mexican life, and embodies the emotions which they

generate" (Wolf, 1968:706).

É bem verdade que a Festa de Nossa Senhora dos Prazeres, não tem a dimensão sócio-cultural-religiosa da Festa de Nossa Senhora do Carmo, que é padroeira da cidade do Recife, nem da Nossa Senhora de Guadalupe, que é símbolo maior da nação Mexicana. Ela não é Padroeira do município de Jaboatão, nem tão pouco da nação brasileira. O que é lamentado pelo Vigário Dom Hildebrando de Melo, que tem a opinião de que Nossa Senhora dos Prazeres podia ter sido padroeira do Brasil, ao invés de Nossa Senhora da Aparecida. Para ele é a primeira que está ligada às origens da nação. "Afim foi naquelas batalhas de expulsão dos holandeses que efetivamente surgiu o País". O que aliás vemos corroborado em diversos historiadores, desde os mais nacionalistas como Francisco Varnhagen(1979) e Hélio Viana(1975), como ainda em estudos sociológicos como o de Fernando de Azevedo (1971), Roger Bastide (1945) e outros.

Porém a Santa dos Prazeres, de fato não é Padroeira, e não possui a expressão sócio-cultural de festas como a de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre, ou ainda de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará. Mas certamente podemos aplicar estes princípios analíticos em todos estes eventos. Vemos lá, como cá, expressar-se as várias "faces" ou "rostos" destas diversas Senhoras, mantendo as relações as mais complexas com a sociedade envolvente. Cada uma delas com suas especificidades místicas e ideológicas particulares. Como nos diz de forma lapidária Sérgio A. Teixeira:

"Chamar a atenção sobre o que é percebido como positividade própria constitui, sem dúvida, fenômeno social recorrente, pois corresponde a uma das características mais gerais e permanentes dos homens enquanto seres sociais, tanto a nível individual quanto grupal" (Teixeira, 1988:07).

Considero que devemos focalizar tanto os aspectos funcionais e monográficos da pesquisa, como enfatizar as recorrências e regularidades que o sistema religioso católico no Brasil apresenta a nível regional, nacional e internacional. Por isso nos aproximamos do método estrutural colocado em termos precisos pelo mestre da Antropologia Contemporânea, o professor Claude Lévi-Strauss (1975), que entre os seus discípulos mais ilustres Gilbert Durand, destaca-se sobre maneira. Será este o referencial interpretativo que usarei mais adiante no capítulo IV, quando procuro desvendar o significado cultural mais geral da Festa de Nossa Senhora dos Prazeres e da Pitomba.

Deste modo podemos seguir a nossa descrição etnográfica, agora enfocando a realidade mais profana dos eventos observados no decorrer da pesquisa.

#### III.4. O EESIEJO PROEANO: A EESIA DA PIOMBA.

Penetramos agora no domínio vivo da Festa do Povo. Como nos lembra Carlos Rodrigues Brandão, "se uma parte da Festa é feita de rezar, a outra é feita de festar" (Brandão, 1982:70). E esse "festar" revela a dimensão popular de ritos que possuem uma lógica toda especial. A importância do fenômeno social da festa na cultura brasileira é constituinte do modo particular de organizar a nossa vida em

sociedade. Das festas mais tradicionais, às mais modernas vemos sua força cultural e social presentes em diversos momentos de nossa existência. Nossa cultura nos convida a "festar" a todo momento. Ao contrário do que vemos acontecer em outras sociedades, aqui festejamos os mais diversos acontecimentos e situações. Nossa sociedade festeja, faz-nos sempre lembrar em nós que devemos reverenciar alguém ou algo:

"Toda festa é uma fala, uma memória e uma mensagem. O lugar simbólico onde cerimonialmente separam-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não-festejado e aquilo que deve ser resgatado da coisa ao símbolo, posto em evidência de tempos em tempos, comemorado, celebrado. Aqui e ali, por causa dos mais diversos motivos, eis que a cultura de que somos ator-parte interrompe a sequência do correr dos dias da vida cotidiana e demarca os momentos de festejar." (Brandão, 1989:08).

A teoria sócio-antropológica da festa já é bastante vasta : De James Frazer, no seu "The Golden Bough" (1986), passando por Emile Durkheim, na sua tese de doutorado "As Formas Elementares da Vida Religiosa" (1989), chegando aos trabalhos de Roger Caillois, que se ilustra brilhantemente no livro "O Homem e o Sagrado" (1950); podemos seguir ainda mais nesta lista. Autores contemporâneos como André-Isambert (1982), Jean Duvignaud (1973), Harvey Cox (1974), Peter Berger (1973), entre muitos outros também produziram reflexões interessantíssimas sobre a realidade social, histórica e antropológica da festa. Existe hoje, felizmente, uma enorme bibliografia que trata da teoria da Festa. Neste trabalho não pretendo fazer um levantamento destes textos. Procuro, seguindo algumas de

suas orientações, descrever, fazer falar a mensagem da Festa da Pitomba, que agora nos dedicamos a decifrar.

A festa da Pitomba, que é a dimensão profana, do outro lado, a outra face de uma mesma moeda, constitui a metade quase secular destas comemorações e festejos. Não foi sempre chamada ou conhecida com este nome. Só a partir das últimas décadas passou-se a chamar e a identificar-se deste modo. Antes chamava-se simplesmente de Festa dos Prazeres, aludindo sempre a comunidade e ao distrito onde se realizam os festejos. Com o tempo associando-se a Festa de Nossa Senhora dos Prazeres com a grande quantidade de frutos da Pitombeira, que nesta época do ano proliferam em enorme quantidade, passou-se a chamar de Festa da Pitomba também. Estes frutos vêm de regiões vizinhas ao município, mais próximas a Zona da Mata. São transportadas pelos vendedores, que nos dias da Festa armam diversas barracas com centenas de produtos diferentes, porém a Pitomba sobressai-se destacadamente. É neste período que se come muita Pitomba em todo o Estado de Pernambuco, e também em diversas regiões do Nordeste.

Porém, cabe aqui algumas interrogações. Porque a Pitombeira associada ao culto de Nossa Senhora dos Prazeres? Existe alguma relação especial entre o fruto, a árvore e a devoção a esta Santa? Que simbologia manifesta-se nesta associação? Qual o sentido desta aproximação entre estes signos, que correspondências podemos encontrar aí?

A Árvore é um dos temas simbólicos dos mais ricos e mais difundidos. Mircea Eliade, em seu livro "Tratado de

"História das Religiões" (1979) distingue sete interpretações, sendo que ele chamou de "os cultos da vegetação", sendo os seguintes grupos:

- a) o conjunto pedra-árvore-altar, que constitui um microcosmos efectivo nas camadas mais antigas da vida religiosa (Austrália, China-Indochina-Índia; Fenícia-Egeu);
- b) a árvore-imagem do cosmos (Índia, Mesopotâmia, Escandinávia, etc.),
- c) a árvore-teofania cósmica (Mesopotâmia, Índia, Egeu);
- d) a árvore-símbolo da vida, da fecundidade inesgotável, da realidade absoluta; em relação com a Grande Deusa ou Simbolismo aquático; identificada à fonte da imortalidade ("A Árvore da Vida");
- e) a árvore-centro do mundo e suporte do universo (Altaios, Escandinavos);
- f) ligações místicas entre árvores e homens (árvores antropogénicas; a árvore como receptáculo das almas dos antepassados; o casamento das árvores; a presença da árvore nas cerimónias de iniciação);
- g) a árvore - símbolo da ressurreição da vegetação, da primavera e de "regeneração" do ano (por exemplo o "Maio"). (Eliade, 1970:325).

Vemos o quanto é difícil classificar a Festa da Pitomba dentro de uma destas distinções. Até por que o próprio Mircea Eliade nos diz que elas não são definitivas, que ainda poderíamos acrescentar outras. De certa forma podemos colocar a simbologia da Pitombeira em muito destes itens. Mas como nos diz Jean Chevalier (1991):

"A despeito de aparências superficiais e de certas conclusões apressadas, a árvore, mesmo quando considerada sagrada, não é objeto de culto por toda parte; é a figuração simbólica de uma entidade que a ultrapassa e que, ela sim, pode se tornar objeto de culto". (Chevalier, 1991:84).

Creio que de fato a Pitombeira, ou melhor o seu fruto, a Pitomba, é "figuração simbólica" do que representa o culto de Nossa Senhora dos Prazeres, que é a " entidade que a ultrapassa", e que é verdadeiramente "objeto de culto". A festa profana da Pitomba serve-se de outros processos de identificação e associação. Como por exemplo, o que é colocado por Sérgio Alves Teixeira, no seu livro " Os Recados das Festas " (1989).

Nesta obra vemos como determinados frutos ou vegetais servem como símbolo de promoção de municípios, regiões, etc. A Festa da Uva, a Festa da Melancia, a Festa do Milho, etc., são de grande importância econômica, mas também política para as cidades que as promovem. E a Festa da Pitomba não poderia fugir a regra. Constatamos que a Prefeitura de Jaboatão dos Guararapes utiliza-se da Festa da mesma maneira. Isto vem com o tempo secularizando cada vez mais estas festividades. Pois como podemos observar nos cartazes promocionais da Festa, impressos pela Prefeitura, o que sobressai-se são as Pitombas, expostas em grande quantidade. Nestes cartazes, Nossa Senhora dos Prazeres está num plano bem secundário, refletindo assim a diferença de ênfase sobre o mesmo evento popular. Nos parece, desta forma, que estamos diante de duas Festas, a da Santa, e a da Pitomba. Mas como elas estão juntas? O que explica esta associação?

Tenho tentado responder estas indagações recorrendo a interpretação simbólica. Pois não podemos crer

que esta associação entre a Santa e o Fruto da Pitomba se tenha dado por acaso, e que não possua nenhuma lógica, ou algum sentido. Acreditar nisso seria um absurdo, pois existe lógica até no mais profundo delírio humano.

Assim, considerando estes fatos, que podem e devem ser aprofundados na bibliografia citada, aponto como cerne da junção do culto à Nossa Senhora dos Prazeres e o fruto da Pitombeira, o arquétipo da Fertilidade. A Pitombeira representa muito bem esta espantosa prodigalidade de frutos que uma árvore tropical pode dar. Além de sua beleza singular, que é sem dúvida notável, esta fruteira, nesta época do ano, derrama uma quantidade incrível de frutos, e que a maioria da população aprecia muitíssimo. Isto em todo o Nordeste do País. A Pitombeira é conhecida em toda esta região, e possui diversos tipos de referência popular. Cito como exemplo disto o Clube de Frevo da cidade de Olinda, em Pernambuco, que se chama Pitombeira, e é um dos clubes mais queridos da cidade, desfilando todos os anos com grande animação carnavalesca.

Acredito que é em função desta simbologia da fertilidade que podemos compreender as relações entre o culto e a festa profana. A Analogia entre "árvore frutífera - mulher fecunda" é bastante antiga, e desempenha um papel arquetípico encontrado em diversas culturas. A simbologia da fertilidade liga-se a instituição do casamento, e são diversos os exemplos que pode-se retirar disso em diferentes sociedades humanas. Como encontramos no "Dicionário de Símbolos" de Jean Chavaliier (1991).

Antes de prosseguir na descrição da Festa profana, faço um breve comentário acerca da ligação entre Fertilidade e Casamento. É bem sabido que na Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres realizam-se casamentos da alta sociedade pernambucana. São casamentos pomposos e ricos. Mas o que vem a lembrança, chamando a atenção para o fato de não estarmos seguindo caminho errado na interpretação destes fenômenos, é o romance de Bernardino Freire de Figueiredo Abreu e Castro conhecido como "Nossa Senhora dos Guararapes" (1980). Nesta obra, que possui uma importância singular neste contexto de análise, o autor desenvolve liricamente o encontro entre dois amantes, que por dificuldades exteriores estão impossibilitados de casarem-se. Tendo como pano de fundo as batalhas pela expulsão dos holandeses e o culto à Nossa Senhora dos Prazeres, o romance acaba por se concretizar em casamento, numa alegoria que representa o elo entre os elementos simbólicos em jogo. Portanto, esse romance "histórico, descritivo, moral e crítico" coloca de maneira exemplar o encontro de Eduardo e Efigênia no centro mítico que corresponde o culto de Nossa Senhora dos Prazeres, como símbolo de Fertilidade entre os homens e as mulheres. A Pitombeira assim constitui a "figuração simbólica" desta alegoria barroca.

Além destas razões que nos arriscamos a demonstrar, há ainda uma associação interessante que se encontra no retábulo do Templo. Como eu já havia apontado em estudo anterior, "O Simbolismo Barroco na Igreja de Nossa

Senhora dos Prazeres nos Montes Guararapes" (1991), existe uma semelhança entre as vinhas que estão esculpidas nas colunas salomônicas e os cachos de Pitomba. Certamente, pelo fato de Pernambuco não possuir plantações de videiras no litoral, a Pitombeira se prestou muito bem nesta ligação imaginária, pois a semelhança é realmente considerável (ver anexo página 25).

Deixemos um pouco este interessante tema da simbologia da árvore e do fruto da Pitombeira, relacionados ao culto de Nossa Senhora dos Prazeres. Porém de fato sua importância não é pequena. Quando estamos falando de Festa Profana, estamos nos referindo aqui a Festa da Pitomba. E é ela que carrega toda sua simbologia.

A dimensão secular ou profana da Festa, se organiza num espaço físico determinado. É subindo a ladeira principal e concentrando-se no campo aberto que fica um pouco antes do Templo, que se espalham diversas barracas vendendo os mais diversos produtos. Os que se sobressaem são as bebidas alcoólicas, a pitomba, e os mais variados pratos típicos do lugar, que são saboreados com muito gosto pela população. Pois afinal, Festa é bom para comer e para beber. Mas também é boa para dançar e cantar. É assim que temos um grande, mas grande mesmo, palco no centro deste descampado. Neste palco ocorrem os mais variados shows, eventos, performances, etc.

É um dos pontos altos da festa. São artistas locais, ou de outros Estados, sempre contratados pela Prefeitura, que vem animar o povo. No ano de 1992 vieram

"Chitãozinho e Chororó". Num espetáculo incrível de luzes e pompa. Estes artistas chegaram de helicóptero. A população estava em delírio diante destes astros da música popular brasileira. Foi um acontecimento de efeito teatral. A programação e alguns registros fotográficos deste lado da Festa pode ser observado em anexo, página 10.

Todos os dias a partir de Domingo de Páscoa ocorrem vários shows. A constante é sempre as barraquinhas que vendem bugingangas, souvenirs, santinhos, pipocas, sorvetes, e tudo mais que satisfaça o desejo de todos. Há também o Parque de Diversões. Encontramos aí o espaço da brincadeira, onde as crianças tem prioridade, mais os adultos também concorrem em participação. São roda-gigantes, balanços eletrônicos, auto-pistas, etc. Há ainda diversos tipos de jogos: tiro-ao-alvo, jogos de sorte, fliperama, etc. é uma quantidade incrível das mais variadas e inventivas formas de se atrair aos passantes. São luzes, sons, cores, vozes, cheiros, etc.

Nestes espaços, podemos nos indagar: Como é que fica a dimensão do sagrado? Como podemos separar os dois domínios? Neste momento já não é mais uma festa religiosa? é a secularização completa?

Carlos Rodrigues Brandão colocou muito bem no seu texto sobre a "Festa do Espírito Santo na Casa de São José" (1982): aqui nos encontramos na "festa" da Festa. Naquilo que podemos chamar de o mais puro profano. Para não repetir o que já desenvolvi na parte descritiva da Festa Religiosa, neste mesmo capítulo remeto o leitor a esta obra

importantíssima.

O que caberia agora é uma reflexão sobre a função das festas na sociedade contemporânea. Qual a sua significação, a sua importância? Qual a tendência que vemos cristalizar-se? Para responder estas perguntas, que são suscitadas dentro de uma perspectiva etnográfica, reporto-me a um estudo recente que empreendi em São Luís do Maranhão. Lá, pesquisando um bairro popular, percebi os problemas que aqui também surgem. Portanto, recolho deste estudo algumas considerações que serão, por certo, de grande proveito neste contexto. A Festa popular é um fenômeno de vasta difusão e penetração em nossa cultura e igualmente em todo continente latino-americano. Assim, podemos chegar a considerações teóricas abrangentes a partir da pesquisa etnográfica.

Refletindo sobre o tema da utopia e da festa, e do mesmo modo, sobre o desenvolvimento econômico e a cultura popular, percorri alguns caminhos teóricos que questionam princípios epistemológicos anteriores. Proponho aqui uma breve exposição crítica do significado cultural da festa na sociedade brasileira e latino-americana.

Desde os tempos da "Descoberta" que o continente americano vive da construção da utopia, o que pode ser percebido em diversos registros históricos. Lembro aqui da obra de Sérgio Buarque de Hollanda "Visão do Paraíso" (1969). Uma utopia que teima em não morrer. E uma das suas expressões mais significativas se dá na resistência cultural que a festa ainda possui em alguns cantos de nosso país, que é um continente dentro de um continente. O município de

Jaboatão dos Guararapes, que agora conhecemos melhor, é entre muitos outros espalhados pelas cidades do Brasil e da América Latina, um lugar privilegiado para que se possa perceber a importância cultural que tem a festa em nossa maneira de pensar, ser e agir socialmente.

Neste estudo pretendo confrontar as teses de Roger Caillois, e que segundo Jean Duvignaud (1983), estão inspiradas pela mentalidade da rentabilidade. A idéia de que a festa é um "desperdício", é determinada dentro de uma lógica da economia, principalmente pela ideologia da modernidade. E é aqui que o confronto mais objetivo entre diferentes formas de se construir o mundo social aparece com toda a sua força. Até por que, como nos diz Severo Sardus(1979), pode haver uma ética do desperdício, que é o que constitui uns dos traços distintivos (ou diacríticos) da cultura Barroca.

Não creio, que com a modernização e a industrialização crescente, necessariamente este espírito que consagrou, e consagra, séculos de um processo de civilização original, vá se destruir. Ainda é muito forte a presença deste espírito, é o que podemos observar não apenas em Jaboaatão dos Guararapes, mas em diversas outras cidades do país e do continente que possuem um desenvolvimento sócio-econômico muitas vezes maior.

O antropólogo francês, Jean Duvignaud, grande conhecedor de nossa realidade, e herdeiro de muitas das intuições sociológicas de Roger Bastide, diz-nos de forma sutil:

Jaboatão dos Guararapes, que agora conhecemos melhor, é entre muitos outros espalhados pelas cidades do Brasil e da América Latina, um lugar privilegiado para que se possa perceber a importância cultural que tem a festa em nossa maneira de pensar, ser e agir socialmente.

Neste estudo pretendo confrontar as teses de Roger Caillois, e que segundo Jean Duvignaud (1983), estão inspiradas pela mentalidade da rentabilidade. A idéia de que a festa é um "desperdício", é determinada dentro de uma lógica da economia, principalmente pela ideologia da modernidade. E é aqui que o confronto mais objetivo entre diferentes formas de se construir o mundo social aparece com toda a sua força. Até por que, como nos diz Severo Sardus(1979), pode haver uma ética do desperdício, que é o que constitui uns dos traços distintivos (ou diacríticos) da cultura Barroca.

Não creio, que com a modernização e a industrialização crescente, necessariamente este espírito que consagrou, e consagra, séculos de um processo de civilização original, vá se destruir. Ainda é muito forte a presença deste espírito, é o que podemos observar não apenas em Jaboaatão dos Guararapes, mas em diversas outras cidades do país e do continente que possuem um desenvolvimento sócio-econômico muitas vezes maior.

O antropólogo francês, Jean Duvignaud, grande conhecedor de nossa realidade, e herdeiro de muitas das intuições sociológicas de Roger Bastide, diz-nos de forma sutil:

"O Brasil- assim como a América Latina- (...), oferece a imagem ou a ilusão daquilo que poderia ter sido uma civilização que houvesse acolhido outra opção, diversa da rentabilidade e do capital. O ingresso na economia de mercado era inevitável? Por acaso, é inconcebível a existência de uma sociedade que pratique a redistribuição da riqueza, orientando-se para a procura do desenvolvimento de homens e mulheres, ao invés do esforço no sentido de uma organização sistemática com vistas a eleger o trabalho como a única finalidade social dos seus membros? Quatro séculos mais tarde, a pergunta ainda não parece haver sido formulada... "(Duvignaud,1983:24).

A festa deve ser entendida dentro de um contexto político e social, é aí que seu significado cultural se manifesta concretamente. É assim que compreendo a festa como a expressão de uma totalidade social. É um dado estrutural, faz parte de uma sociedade e se ritualiza de formas diferentes em universos sócio-culturais diferentes. Emile Durkheim (1989) no seu livro "Formas elementares da vida religiosa", percebe que a efervescência coletiva é um fator de coesão social, e podemos medir o grau de vitalidade de uma civilização pelo poder que ela tem de se revigorar neste "orgiasmo social" a que se refere Michel Maffesoli (1985), num texto em que aprofunda a crítica ao espírito "prometeico" que caracteriza a civilização moderna, racionalista e burocrática.

"A medida que o século XIX evoluía, o que era a sua ideologia oficial tendia a esterelizar-se. Com o sucesso do maniqueísmo, o iluminismo, logo substituído pelo positivismo, parece triunfar: a razão conquistadora expande seu campo de investigação e de aplicação. (...) Assim, a racionalização exagerada da existência (Max Weber) irá em pouco tempo substituir o que, oficialmente fora somente uma exploração da força de trabalho, o percurso da exploração à alienação mostrasse balizado pelos projetores das luzes- e a

tecnoestrutura contemporânea, sempre a mesma a despeito de variações do regime político, recolhe os frutos da grande ideologia progressista, que pretende planificar a felicidade individual e social pelo uso exclusivo dos instrumentos da razão " (Maffesoli, 1985:133).

O significado cultural da festa para a civilização do Novo Mundo, principalmente a latino-americana, é percebida em longo alcance por diversos autores nacionais e estrangeiros. E constitui um fato social de importância cada vez maior no contexto de redefinição da identidade cultural do continente. Se a festa revela uma dimensão utópica latente do inconsciente coletivo de nossa população, ela se cristaliza numa pluralidade impressionante de festividades sagradas e profanas, espalhadas por cidades e vilarejos mais distantes.

"La fiesta es parodia del deseo, mimica de la esperanza (...) circula libremente em territorios vedados y (...) imagina así una comunidad verdadera (...)" (Ramírez, 1986:240).

Esta é a expressão utópica da festa. No entanto, ela possui uma ambiguidade intrínseca. A festa opera como uma desordem, uma contra ordem, desenvolve-se num tempo fora do tempo. É o mundo do mito, das origens, da criação. Mas a festa acaba, termina e retorna-se a estrutura, a ordem, ao estabelecido. Esta ambiguidade da festividade é apreendida por diversos prismas, mas comumente se enfatiza de modo muitas vezes obscuro o processo e o contexto em que ela se dá. É assim que podemos dizer que:

"Su lado apaciguador revierte sobre la comunidad y la postula diferente en un ambito homogeneizado. Ser distinto es una broma pesada, otra utopia subversiva. La resistencia es entonces praxis de contrapelo: ser conservador de su distancia"

crítica feroz, empecinada luta, escárnio renovador. Pero las condiciones a las que se enfrenta son omnímodas y voraces. Tienen de su lado la razón contra las hilos de la trampa; el tiempo está en su contra, es una utopia acorralada" (Ramirez, 1986:247).

Ao mesmo tempo a festa é subversão, protesto, conformismo e conservadorismo. A festa não pode ser entendida por si mesma, em si, ela é fruto de um contexto que a determina. Portanto, não podemos afirmar que o espírito da festa é apenas presente e fruto de uma sociedade primitiva, ou subdesenvolvida, não se trata de apreendê-la como um tipo de fenômeno próprio de sociedades anêmicas, pobres, e economicamente frágeis. Acredito que a teoria de Roger Caillois (1950), peca pela dificuldade básica de não relativizar o processo de construção da realidade social. Esse processo não é unívoco e inexorável. Ele é dinâmico e culturalmente determinado.

Resumindo a perspectiva teórica que tentei apresentar em relação ao significado cultural da festa, focado nos temas da utopia e da ambiguidade, afirmo que as complexidades de suas determinações podem ser apreendidas numa estrutura antropológica precisa. E é com Emile Durkheim (1985) que esta estrutura tornou-se evidente. Nos seus estudos sobre as tribos australianas e norte-americanas, ele percebeu que o "estado de congregação" provoca um "frenesi" um "verdadeiro desregramento de costumes da vida coletiva", proporcionando à sociedade "o sentimento que tem de si mesma".

Outro antropólogo que dedicou-se a estes estudos

sobre a festa foi Van Gennep, que, assim como Victor Turner e Roberto da Matta, afirma que o carnaval é um rito de passagem, onde o mundo fica de cabeça para baixo, acentuando o seu aspecto iniciático e paroxístico, onde tudo se inverte. Trocam-se os papéis sociais, invertem-se os sexos, e os privilégios e a situação social é revigorada.

Mas é Michel Maffesoli (1985) que com grande sensibilidade arremata o sentido social, o significado cultural da festa. Este sociólogo francês percebe que na efervescência coletiva da festa, a comunidade se consolida e, "mesmo ritualmente hierarquizado, este frenesi permite provocar um curto-circuito na monopolização do poder" (Maffesoli ;1985:113). Assim, existe, aparece concretamente a dimensão utópica e subversiva da festa, mesmo que com o seu término a Ordem se restabeleça. Para este autor, " a Desordem pontual e ritual permite ou faculta a pequena disfunção cotidiana, sem a qual a Ordem se torna mortífera" (Maffesoli,1985:127).

Deste modo percebemos que a festa tem, como função social, ou significado cultural, a regeneração ritual das sociedades, ela dá elasticidade e uma fluidez ao corpo social, fundamental para sua permanência. É assim que a vitalidade social rejuvenesce e a existência societal se perpetua.

Quando voltamos àquela indagação inicial de Jean Duvignaud, acerca da possibilidade de se pensar uma sociedade diferente da lógica mercantilista e racionalista, podemos agora perceber a pertinência de suas intuições. De

fato ao estudar a realidade de um pequeno bairro de São Luís do Maranhão (Corrêa, 1992), observei a resistência ainda viva de um mundo que privilegia outras formas de organização social. A festa constitui um elemento estruturante fundamental na vida daquela população. Isto podemos observar em várias outras cidades do país e do continente. É neste momento de congregação societal, de comunhão social, que a ordem do mundo é suprimida para que a força coletiva passe o seu lado utópico, ambíguo, pois a festa não é um "instrumento" de poder, ela é uma necessidade do mundo social. Sem ela a civilização se esgota, satura, perece, morre. A festa é poder, ela é o lugar do encontro, em que a sociedade expressa suas contradições e esperanças.

### III. 5. A SOLENE PROCISSÃO DE ENCERRAMENTO DA EESIA.

Dia de Nossa Senhora dos Prazeres. Segunda-Feira, feriado municipal. A população ocupa todo o monte onde se encontra o Templo (espaço religioso), e o Parque de Diversões (espaço profano). Muitos passam o dia inteiro aqui. Trazem comidas, bebidas, toalhas, etc, e acampam famílias, amigos, parentes, namorados, todos em coletividade. É a "Festa do Povo", um dia especial, uma folga, um descanso, uma brincadeira. E repete-se assim há três séculos!

As festas de santos são bem parecidas, espalhadas por todo o País. Sua estrutura e características são as mesmas, mudando ou variando aqui ou ali. Esta estrutura ritual tem profundas raízes no inconsciente coletivo,

principalmente no mundo católico ibero-americano.

Dos depoimentos e entrevistas que recolhi manifestaram-se opiniões diferenciadas, uns dizendo que a festa tem crescido com o passar dos anos, outros afirmando o contrário, que ela tem perdido sua força e diminuído seu brilho. Esta questão, no entanto, parece infrutífera, pois vem de encontro com aquela velha polêmica da maior ou menor autenticidade das manifestações populares contemporâneas. O que podemos afirmar é que mais brilho, participação popular, interesse político, efervescência coletiva, seria difícil de imaginar quando admiramos uma Festa como esta.

O que talvez fosse importante salientar é que de fato aquela tese antiga de que as formas de cultura ditas populares ou folclóricas iam desaparecer ou diminuir sua força com o desenvolvimento da sociedade industrial, com o implemento da modernidade, está cada vez mais desacreditada. O tradicionalismo destas manifestações persistem, ganhando um colorido novo, absorvendo as próprias conquistas desta modernidade tecnológica, incorporando novas linguagens, mas mantendo seus perfis, seus padrões, seus modelos centenários. Permanece mesmo modificando-se nos detalhes, nas roupagens, pois de fato não se nega a História, quando se vive a cultura popular. Trata-se de uma questão ligada a identidade cultural de um povo, e como nos diz Walter Benjamin, em relação ao processo de industrialização da Europa:

"Tendo em vista que a superestrutura se modifica mais lentamente que a base econômica, as mudanças ocorridas nas condições de produção precisaram

principalmente no mundo católico ibero-americano.

Dos depoimentos e entrevistas que recolhi manifestaram-se opiniões diferenciadas, uns dizendo que a festa tem crescido com o passar dos anos, outros afirmando o contrário, que ela tem perdido sua força e diminuído seu brilho. Esta questão, no entanto, parece infrutífera, pois vem de encontro com aquela velha polêmica da maior ou menor autenticidade das manifestações populares contemporâneas. O que podemos afirmar é que mais brilho, participação popular, interesse político, efervescência coletiva, seria difícil de imaginar quando admiramos uma Festa como esta.

O que talvez fosse importante salientar é que de fato aquela tese antiga de que as formas de cultura ditas populares ou folclóricas iam desaparecer ou diminuir sua força com o desenvolvimento da sociedade industrial, com o implemento da modernidade, está cada vez mais desacreditada. O tradicionalismo destas manifestações persistem, ganhando um colorido novo, absorvendo as próprias conquistas desta modernidade tecnológica, incorporando novas linguagens, mas mantendo seus perfis, seus padrões, seus modelos centenários. Permanece mesmo modificando-se nos detalhes, nas roupagens, pois de fato não se nega a História, quando se vive a cultura popular. Trata-se de uma questão ligada a identidade cultural de um povo, e como nos diz Walter Benjamin, em relação ao processo de industrialização da Europa:

"Tendo em vista que a superestrutura se modifica mais lentamente que a base econômica, as mudanças ocorridas nas condições de produção precisaram

mais de meio século para refletir-se em todos os setores da cultura" (Benjamin,1987:165).

O dia final da Festa, após oito dias de folias e novenas, realizadas nos seus espaços respectivos, tem acontecimentos diferentes de todos os outros dias, até mesmo do primeiro dia de Abertura, que é um Domingo de Páscoa.

O dia nascendo e já começam as primeiras missas, que são em total de quadro. A primeira é às 6 horas, a segunda às 7 horas, a terceira às 8 horas e a última às 10 horas da manhã. A população participa em números variáveis, hora lotando o templo, hora esvaziando o mesmo. A participação popular na parte profana da festa é também variável de acordo com os horários, mas o número de participantes é sempre bem maior que nos rituais religiosos.

Após estas missas matinais, que contam sempre com a presença de autoridades civis e militares, acontece, à tarde, a Procissão de encerramento, a chamada " Solene Procissão" . A polícia militar e os bombeiros participam do evento, ajudando no transporte da Santa e dando um caracter mais formal a Procissão.

Envolvidos pela bela paisagem que recobre nosso olhar até bem longe no horizonte, a população espera a saída da Imagem. Cantando, dançando, conversando, bebendo, brincando, comendo, etc. Assim como tem gente que só vem para o espaço profano do Parque de Diversões, tem gente que vem apenas para a Procissão, sendo o acontecimento mais importante para elas. Um exemplo disto é a Dona Lecy, que vem com sua família e amigos, todos os anos, para pagar

promessas para a Santa. Muitas graças são atribuídas à Nossa Senhora dos Prazeres. Seu Braz, por exemplo, amigo de Dona Lecy, e grande comerciante de Jabotão dos Guararapes, estava retribuindo "as graças milagrosas" recebidas, por ter se salvado de um infarto e conseguido sair com vida de uma operação de três pontes safenas. Assim como ele muitos acendem velas, trazem ex-votos, rezam, etc., marcando com devoção a força de sua Fé.

A espera pela Procissão é cada vez mais intensa, chegam os músicos da Banda que acompanharão a Procissão. Foram contratados pela Prefeitura, que ultimamente tem contribuído muito com as festividades, pois tem conseguido sempre bons dividendos com elas. Dividendos políticos e econômicos principalmente.

É assim que a Santa, acompanhada por policiais, surge na Frente do adro da Igreja. Todos batem palmas, soltam-se fogos de artifício, os sinos dobram intensamente, a banda de música começa a tocar, tem-se por instantes o que Emile Durkheim chamou tão apropriadamente de "efervescência coletiva". A Santa está muito bela, dourada, cercada por flores. A "Rainha", "Estrela do Mar", "Virgem Mãe dos Prazeres", encanta a todos. É propriamente o que podemos chamar de o símbolo máximo deste "Festim Barroco".

Antes de seguir o seu trajeto a Banda toca a música "Redenção" de A. J. Albuquerque, uma "marcha grave", que dá um tom solene ao ambiente. Os sinos não param de tocar. Todos esperam seguir seu trajeto, que é bastante longo, e sofre de acidentes topográficos conhecidos, já que

estamos num Monte, que contém ladeiras íngremes e cansativas.

Começa o cortejo com palmas e sinos a ecoarem bem distante. Quando podemos admirar a quantidade de pessoas das mais diferentes idades, classes sociais, destinos e dos mais distantes lugares. Uns choram, outros se emocionam, outros, ainda serenos, seguem com suas rezas pagando suas promessas. Algumas adolescentes vestem-se de noivas, pedindo ou agradecendo as mais variadas graças. Graças estas referentes ou a fertilidade, ou a casamento. Outras pessoas carregam tijolos em suas cabeças, ou simplesmente vestem-se com roupas brancas ou comuns de um dia de feriado e de Festa. O número dos participantes é cada vez maior.

A Procissão segue descendo a ladeira do Monte, seu trajeto segue a conhecida Estrada da Batalha e entrando pela Avenida Barreto de Menezes, regressa ao Monte pelo Portão III, dirigindo-se de novo ao Templo.

No cortejo são entoadas diferentes músicas, como a já citada "marcha grave" a "Redenção" e também o Hino da Santa, que está em anexo (pg. 1). Pouco difere, neste ponto, da Procissão de Abertura. O que mais impressiona são os momentos de silêncio que inspiram um respeito mágico em todos. Não por acaso que se chama de "Procissão Solene". O povo nas ruas demonstra as mais diferentes reverências a Santa. O povo Católico comunga no símbolo sua identidade comum. Adoram na imagem o espírito histórico, religioso, estético, cultural e vibrante de sua devoção.

Tudo pára, imobiliza-se, quando a Procissão passa.

O Parque de Diversões silencia, os carros param, é impossível não se perceber sua presença. O tempo "normal", do cotidiano, da estrutura, é suspenso, a Santa abre seu caminho, distribuindo suas graças e suas bênçãos.

Muitas pessoas permanecem no pátio da Igreja, a espera do retorno da Imagem da Virgem. Porém milhares seguem o seu cortejo.

Um detalhe interessante e curioso é a quantidade de homossexuais que se pode perceber entre os participantes. É conhecido popularmente o fato de a palavra "Pitomba" ser utilizada de maneira jocosa em relação aos homossexuais femininos. O que pode ter algum efeito sobre a presença numerosa deste grupo nas festividades. Outro fator, que sem dúvida pode ser ainda mais importante, é a Santa aludir aos Prazeres, o que em muito compromete o engajamento deles nesta devoção, pois o homossexualismo é um dos muitos efeitos de uma exagerada prática e conduta hedonista de alguns indivíduos.

Enquanto a Procissão prossegue, no pátio do adro do Templo ergue-se um altar a espera da Santa, para a celebração dos eventos finais da festa religiosa. É o que se chama de "Rito de Despedida".

Em frente a Igreja o povo se espalha. A aglomeração é impressionante. Somando-se as pessoas que ficam no Parque de Diversões, os que estão em frente do Templo, e as que se deslocam na Procissão, podemos arriscar um número razoavelmente grande de pessoas. Afinal não podemos esquecer que este município fica no Grande Recife,

região metropolitana de milhões de habitantes.

Escutando aos pagodes e sambas cantados pelos grupos, uma música que se destaca é a de Martinho da Vila, que tem um belo poema em homenagem a Festa da Pitomba, que é citada em memória dos tempos da "Reconstituição" e comemora a "Libertação" de nós brasileiros do julgo holandês. Libertação que está ligada a vitória nas batalhas dos Guararapes.

Sob os pés dos que caminham junto ao grande Cruzeiro que existe no adro da igreja, estão os restos mortais dos soldados que morreram em combate. Lembro aqui o aspecto já salientado anteriormente no depoimento do Professor José Luiz da Mota Menezes. Ele se referiu ao fato de os soldados terem sido enterrados aí, o que teve de se efetivar após a sacralização do Monte, tornando assim possível o sepultamento em cemitério santo. A razão disto é o fato de não poderem ter sido transportados os corpos dos soldados, e tão pouco identificados seus nomes ou famílias.

Assim, compreendemos que as primeiras romarias aos Montes Guararapes tinham um sentido profundo de culto aos antepassados. Parentes, e famílias vinham por conta desta expressão religiosa. Os vestígios, ou "sobrevivências" deste rito ainda se pode vislumbrar hoje, quando no dia dos finados, algumas pessoas e o Exército Nacional, depositam flores no Cruzeiro, onde se acredita que embaixo dele estão recolhidos os restos funerais dos soldados. Isso há três séculos!

Como ilustração deste fato, remeto o leitor a obra

de Bernardino Freire de Abreu e Castro (1980), já citada oportunamente, e que contém uma descrição de romaria do século XIX. Ali pode-se constatar a permanência e preservação destes rituais. É bastante curiosa esta passagem do livro que, entre outras importantes revelações, imortaliza um momento dos costumes do nosso povo. O que o autor observa naquela oportunidade acontece em termos contemporâneos nas mesmas proporções!

Voltamos a procissão. Ela desafia as resistências dos devotos, são duas horas de caminhada em terreno íngreme. Muitos não seguem todo o cortejo, mas mesmo assim a multidão prossegue, "se arrasta", é bem o que nos parece.

Depois de muitos cantos, acompanhados de carros-de-som potentes, um órgão sintetizador, e o conjunto "Água Viva", muitas orações e preces, chega a Santa no pátio. Uma multidão grita coletivamente "Viva Nossa Senhora dos Prazeres, Viva!".

Fogos de artifício, sinos, palmas, e a bela imagem iluminada na noite escura. Sobe o Monte, e volta ao templo erguido em seu louvor há 336 anos!

Vai começar o "Rito de Despedida". A Santa é tirada de cima do carro de bombeiros, o povo a espera das palavras do Padre, que celebrará o Rito Final.

Palmas, muitas palmas! Muita gente fica junto à Santa, como se quisesse vê-la mais de perto, ou toca-la. É uma hora de muito fervor místico, um encantamento derrama-se dos olhos de todos, é fascinante a magia de tudo isso! É uma longa espera, estes eventos finais começaram às 15:00 hs!

O Padre começa a reza e orienta os fiéis em pensamento, evocando Nossa Senhora dos Prazeres. Não haverá missa, apenas a bênção da Santíssimo Sacramento, quando as pessoas poderão erguer seus objetos devocionais, que serão abençoados todos coletivamente.

Depois da Ave Maria, e de outros cantos, o Padre ergue o Sagrado Sacramento e benze a todos os presentes. Reza a seguir o "Pai-Nosso" e de novo a "Ave-Maria". Há ainda um canto à Jesus Cristo.

O Padre convida os juizes da Bandeira para que retirem o estandarte que foi erguido no Domingo de Páscoa. Este estandarte será entregue aos novos juizes da Bandeira da próxima Festa.

Novos cantos são entoados, e o estandarte é retirado do poste. Começa-se a cantar o Hino de Nossa Senhora dos Prazeres. São feitos ainda agradecimentos aos juizes da festa deste ano, e se anuncia os juizes da festa do ano que vem. Palmas para os novos juizes. Muita emoção destes, que falam do coração a satisfação de se entregar a esta tarefa.

No ano que vem terá uma juíza especial para as festas sociais, o padre anuncia esta nova personagem, que terá como função arrecadar dinheiro junto a comunidade. Notamos aí um incremento de funções específicas e burocratizantes, refletindo interesses diferenciados. Esta juíza atuará principalmente junto a Prefeitura, o que já demonstra seus vínculos políticos fortes.

A Imagem da Virgem é colocada de novo no templo e entra sozinha carregada pelos policiais militares, o povo fica de fora. Depois da Santa ser recolocada no retábulo, fecha-se um ciclo ritual. O povo poderá até a meia-noite admirá-la e rezar sobre os seus brilhos finais.

é cantado novamente o hino de Nossa Senhora dos Prazeres.

Sinos, fogos de artifício, palmas...

O povo dispersa-se, uns vão para o Parque de Diversões, outros seguem para seus lares. Talvez pensando na próxima festa.

## CAPÍTULO IV

### O SIGNIFICADO CULTURAL DA EESIA DE NOSSA SENHORA DOS PRAZERES

Feita a exposição das bases empíricas da dissertação e revelada, pela etnografia, a estrutura que dá sentido a estes processos cerimoniais e rituais, defendo neste capítulo o que chamo de o significado cultural do culto à Nossa Senhora dos Prazeres dos Montes Guararapes. Procuro decifrar o conteúdo simbólico que dá vida aos fenômenos sociais que ocorrem em torno desta devoção popular, que se expressa em diversos discursos e várias praxis. Nestes discursos e praxis analisados manifestam-se claramente a dimensão hedonista, o elogio da alegria, da festa, da fertilidade, do corpo, pois como sabemos, é a partir da Ressurreição de Jesus Cristo, comemorada no Domingo de Páscoa, que se desenvolvem as festividades em louvor da Santa, isto é, com o fim da Quaresma.

Acredito que o conjunto de fatos sociais em foco constituem-se, a partir de um "idioma cultural" próprio, numa linguagem que tem uma mensagem simbólica particular. Esta "mensagem simbólica", ou "idioma cultural", uso a expressão "idioma cultural" no sentido atribuído por Eric Wolf (1968) no seu artigo "The virgin of Guadalupe: mexican national symbol", forja-se pela conjugação, ou convergência, destes fenômenos que enumero:

a) a vitória dos luso-brasileiros e católicos sobre os holandeses reformistas;

## CAPÍTULO IV

### O SIGNIFICADO CULTURAL DA EESIA DE NOSSA SENHORA DOS PRAZERES

Feita a exposição das bases empíricas da dissertação e revelada, pela etnografia, a estrutura que dá sentido a estes processos cerimoniais e rituais, defendo neste capítulo o que chamo de o significado cultural do culto à Nossa Senhora dos Prazeres dos Montes Guararapes. Procuro decifrar o conteúdo simbólico que dá vida aos fenômenos sociais que ocorrem em torno desta devoção popular, que se expressa em diversos discursos e várias praxis. Nestes discursos e praxis analisados manifestam-se claramente a dimensão hedonista, o elogio da alegria, da festa, da fertilidade, do corpo, pois como sabemos, é a partir da Ressurreição de Jesus Cristo, comemorada no Domingo de Páscoa, que se desenvolvem as festividades em louvor da Santa, isto é, com o fim da Quaresma.

Acredito que o conjunto de fatos sociais em foco constituem-se, a partir de um "idioma cultural" próprio, numa linguagem que tem uma mensagem simbólica particular. Esta "mensagem simbólica", ou "idioma cultural", uso a expressão "idioma cultural" no sentido atribuído por Eric Wolf (1968) no seu artigo "The virgin of Guadalupe: mexican national symbol", forja-se pela conjugação, ou convergência, destes fenômenos que enumero:

a) a vitória dos luso-brasileiros e católicos sobre os holandeses reformistas;

b) a associação do culto à Nossa Senhora dos Prazeres com este acontecimento histórico;

c) os eventos cívicos e religiosos realizados na mesma data.

É assim que defendo a interpretação de que a Festa de Nossa Senhora dos Prazeres e da Pitomba, são a ritualização cerimonial da congregação da população em torno de símbolos comuns. As representações coletivas que estruturam esta linguagem social, dão vida a uma forma de civilização que afirma sua pluralidade étnica através de uma ética da festa e da efervescência coletiva.

Outro aspecto que é enfatizado neste estudo é o que se refere à dimensão política de nossa sociedade, que, bem sabemos, é hierarquizada, autoritária e desigual, como nos alerta Roberto da Matta, em seu livro "Carnavais, Malandros e Heróis" (1981). Porém acredito que revela-se nos mitos que aparecem nestes dramas sociais que estudamos agora, uma dimensão utópica do imaginário coletivo brasileiro. O momento da festa, é o momento da anti-estrutura, da suspensão da ordem cotidiana, e da subversão das hierarquias. Neste sentido apresento uma certa vocação democrática e pluralista de nossa população. Estes temas importantes serão retomados nas considerações finais.

O significado destas festas dos "Prazeres" e da "Pitomba" só pode ser compreendido dentro do contexto social e cultural onde está inserido. E este significado, por mais inconsciente que esteja para a população que participa dele, revela-se numa linguagem, num "idioma cultural" próprio.

b) a associação do culto à Nossa Senhora dos Prazeres com este acontecimento histórico;

c) os eventos cívicos e religiosos realizados na mesma data.

É assim que defendo a interpretação de que a Festa de Nossa Senhora dos Prazeres e da Pitomba, são a ritualização cerimonial da congregação da população em torno de símbolos comuns. As representações coletivas que estruturam esta linguagem social, dão vida a uma forma de civilização que afirma sua pluralidade étnica através de uma ética da festa e da efervescência coletiva.

Outro aspecto que é enfatizado neste estudo é o que se refere à dimensão política de nossa sociedade, que, bem sabemos, é hierarquizada, autoritária e desigual, como nos alerta Roberto da Matta, em seu livro "Carnavais, Malandros e Heróis" (1981). Porém acredito que revela-se nos mitos que aparecem nestes dramas sociais que estudamos agora, uma dimensão utópica do imaginário coletivo brasileiro. O momento da festa, é o momento da anti-estrutura, da suspensão da ordem cotidiana, e da subversão das hierarquias. Neste sentido apresento uma certa vocação democrática e pluralista de nossa população. Estes temas importantes serão retomados nas considerações finais.

O significado destas festas dos "Prazeres" e da "Pitomba" só pode ser compreendido dentro do contexto social e cultural onde está inserido. E este significado, por mais inconsciente que esteja para a população que participa dele, revela-se numa linguagem, num "idioma cultural" próprio.

Eric Wolf (1968) em suas análises sobre o complexo simbolismo de Nossa Senhora de Guadalupe, apresenta-nos as bases ideológicas e simbólicas que dão sentido social a este culto no México.

As duas devoções, a de Guararapes e a de Guadalupe, são distintas em seu conteúdo simbólico e imaginário, na sua história, nos seus mitos, porém cumprem a mesma função na estrutura social em que estão inseridas. Nossa Senhora de Guadalupe e Nossa Senhora dos Prazeres (ou dos Guararapes), são duas Mães-sobrenaturais dos homens e das nações, como tantas outras que se encontram pela história humana.

Nossa Senhora de Guadalupe, enquanto mãe sobrenatural da nação mexicana, como analisa Eric Wolf, reflete os anseios da população em geral, não como uma imputação de caráter nacional, mas como um complexo de redes simbólicas, envolvendo relações familiares, políticas e religiosas. A realidade social mexicana se reflete num único "master symbol". É o que concluimos desta bela citação:

"The Guadalupe symbol thus links together family, politics and religion; colonial past and independent present; Indian and Mexican. It reflects the salient social relationships of Mexican life, and embodies the emotions which they generate. It provides a cultural idiom through which the tenor and emotions of these relationships can be expressed. It is, ultimately, a way of talking about Mexico: A "collective representation" of Mexican society" (Wolf, 1968:706).

As diferenças são grandes entre os cultos de Nossa Senhora dos Prazeres e de Nossa Senhora de Guadalupe, como também em relação ao de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do

Pará, estudada por Isidoro Alves (1980), ou ainda a Nossa Senhora do Carmo de Recife, pesquisada por Bartolomeu Medeiros (1987), como também a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes analisada por Norton Corrêa (1985), e de muitas outras que poderíamos enumerar aqui. Enquanto os quatro cultos citados refletem uma hierarquia social marcante, com espaços ideológicos, políticos, religiosos bem delineados, onde há uma dialética constante entre seus membros, em Nossa Senhora dos Prazeres vemos um outro conteúdo simbólico. Ela incorpora outros valores, une a população em torno de si para reverenciar outros símbolos.

Para que possamos compreender de que forma estas diferenças míticas se dão, devemos considerar uma abordagem mais profunda. Como eu já demonstrei na etnografia, as variações rituais são manifestas e evidentes. O fundamento destas variações rituais só pode ser encontrado em sua dimensão mítica. Assim, aproximando-nos das obras de Gilbert Durand proponho um aprofundamento nas "estruturas antropológicas do imaginário", revelando significados mais profundos que balizam e dão sentido e forma a um "idioma cultural" particular que possui a devoção à Nossa Senhora dos Prazeres, diferenciando-se dos outros quatro cultos citados.

Paralelo ao estudo do significado cultural da festa de Prazeres e da Pitomba, procuro desenvolver os conhecimentos antropológicos atuais no que concerne ao processo de produção simbólica, e ao estudo do Mito. Focalizo prioritariamente as obras do professor Gilbert

Durand (1975; 1982; 1983; 1987; 1988; 1989), que é, em minha opinião, o maior nome na Antropologia contemporânea com pesquisas sobre o imaginário, o simbolismo, e a mitologia. Renovando os seus métodos, questionando os fundamentos epistemológicos positivistas, o autor propõe a abolição das unidimensionalidades. Como diz H. Godinho e V. Jabouille, no prefácio ao texto "Mito, Símbolo e Mitodologia" (1982), o professor G. Durand "é um intelectual particularmente interessado na criação de um Sentido para o homem e a Vida, através da colaboração pluridisciplinar dos diversos ramos do Saber e de uma atenção minuciosa ao quotidiano (...)" (Durand, 1982:7).

Seu princípio teórico básico é que o pensamento humano se move segundo quadros míticos. A construção da importância e onipresença do mito não é apenas válida para a nossa época, pois, em toda as épocas, em todas as sociedades, existem mitos que orientam, que modulam o curso do homem, da sociedade e da história. É assim que podemos falar de uma Ciência do Mito, dividida em três principais métodos, que são a Mitocrítica, que dedica-se a análise dos textos literários; a Mitanálise, que dedica-se a um estudo dos grandes esquemas míticos que aparecem num determinado segmento de duração social e a Mitodologia, que é propriamente a sistematização destas investigações numa espécie de filosofia geral da metodologia e da epistemologia da Antropologia.

Restrinjo minha pesquisa ao exame da Mitanálise e da chamada Sociologia das Profundezas. Deste modo,

procurando dar uma visão mais objetiva da teoria e da prática que fundamentam esta nova abordagem antropológica, procurei enfatizar seus princípios gerais e seus precursores. Como exercício de teoria utilizo os diagramas que Gilbert Durand propõe para balizar sua análise mítica.

No seu livro "Mito, Símbolo e Mitodologia" (1982), o autor aplica os diagramas ao período de 1860-1920 em França, marcada pela decadência e o simbolismo, e ao período posterior, 1920-1980, que ele chama de "Sociedade do pós-guerra em França". Assim, pretendo utilizar estes "tópicos diagramáticos do social", em suas linhas gerais, nos períodos históricos em que nos debruçamos nesta dissertação.

São três esquemas: o primeiro deles trata do período inicial da formação sócio-cultural brasileira, até a conquista do Nordeste do país pelos holandeses. O segundo esquema trata do período que se segue ao domínio holandês da região. No terceiro e último esquema tento colocar as bases míticas que aparecem no horizonte mitológico da sociedade brasileira, a partir da expulsão dos holandeses.

#### IV.1. A MITANÁLISE

A mitanálise consiste basicamente numa "deslocação dos métodos" da mitocrítica, que aplicam-se no campo do texto literário, "para um campo mais largo e muito mais aleatório: o campo do aparelho ou das instituições ou das práticas sociais. Ou seja, o campo da Sociologia". É com estas palavras que Gilbert Durand (1982:87) apresenta esta nova abordagem do terreno da sociologia. Esta nova abordagem

consiste num método de reagrupamento dos núcleos semânticos, recolhidos pelos sociólogos, pois a sociologia só tem um texto pelo contexto, texto este que se refere a todo conteúdo antropológico de uma sociedade.

Gilbert Durand aponta alguns autores como Nietzsche, Georges Sorel e Roger Bastide, os precursores desta nova abordagem. É especialmente Bastide já havia pressentido "que, no fim, era um único método que conduzia ao contexto social e ao texto literário" (Idem, p.91). "Roger Bastide foi um dos primeiros a dizer que a sociedade era simbólica. Mais precisamente, que o corpo social escapava sempre, que não se encontrava nunca um corpo social, que o que se encontrava eram intenções, que o que se encontrava eram ou avalanches de significantes e os significados escapavam ou era, pelo contrário, um significado único sem nunca poder ter um significante adequado. É portanto a este jogo muito largo que Bastide situava o campo sociológico" (Idem, p.92).

Colocando-se desta forma a sociedade e a história num contexto simbólico, podemos, segundo Durand, dizer que a mitanálise "consiste em examinar sobre documentos e monumentos exprimindo uma sociedade e abrangendo um largo período, (...), examinar ou determinar num segmento de duração social os grandes esquemas míticos, os mitologemas quer seja um estilo de pintura, quer seja uma atitude social, quer seja uma atitude de estar à mesa ..." (Idem, p.97). "Deste modo, podemos perguntar quais são, numa sociedade, numa fatia histórica de uma sociedade num dado

momento, quais são as camadas (...) diferentes que circulam sem se misturarem excessivamente, numa sociedade dada" (Idem, p.98).

A partir destas orientações podemos dizer, com Durand, que uma mitanálise permite: "mostrar as camadas míticas que se imbricam, e mostram igualmente a anatomia (...), como se pode dissecar um momento social num grupo e mostrar quais são as suas componentes, porque (...) não há nunca um só mito numa só sociedade, uma sociedade não pode sobreviver como, de resto, uma psique individual ou social, se não tiver concorrentes compensadoras (...)" (Idem, p.104).

Há ainda nesta metodologia uma dimensão específica que Gilbert Durant chama de "fisiologia da mitanálise". É através de "uma visão fisiológica do funcionamento da mitanálise" que podemos medir os avanços e recuos do mito numa determinada sociedade: "(...) numa sociedade há mitos tolerados, patentes, que circulam, e mitos latentes que não conseguem encontrar meios simbólicos de expressão, e que trabalham a sociedade a um nível profundo" (Idem, p.108). É assim que a partir do estudo de Roger Bastide sobre André Gide, que o professor Gilbert Durant aplica o mesmo esquema a uma sociedade, onde aparecem os mitos que circulam, que são tolerados, admitidos, reconhecidos e honrados, e há os que são recalçados, marginalizados e censurados.

Durand através da mitanálise pretende nos indicar "a riqueza dos métodos de análise do mito aplicados ao contexto social, quer no plano da anatomia de um espaço

social com as suas camadas diversas, quer sobre o plano da fisiologia, ou seja, dos mecanismos pelos quais os mitos se encobrem, se desencobrem, se transformam por elisão ou acrescentamento de mitemas" (Idem,p.110).

Para Gilbert Durand a mitocrítica e a mitanálise desembocam numa mitodologia. Ela consiste em demonstrar que "o fundamento da Antropologia e do anthropos é precisamente esta constelação de entidades (...) numinosas de nós mesmos. O que significa que são imperativas. (...) Podemos falar de um imperativo mitológico ou mitogênico do Homem nas suas demarches primárias e espontâneas e na demarche secundária do estudo, que é a Sociologia, a Psicologia, enfim tudo o que nós fazemos" (Idem,p.111).

A mitodologia é isto que se perfila no horizonte como uma espécie de filosofia geral. "É a isso que chamo mitodologia, que é simultaneamente uma filosofia geral da metodologia e da epistemologia da Antropologia, e ao mesmo tempo uma desinscrição ontológica que combina com uma teologia, mas uma teologia discreta, uma teologia sem teólogos e sobretudo sem clérigos, teologia um pouco como a que sonhou o meu amigo Ruyer no livro (...), 'la gnose de Princeton'" (Idem,p.111).

#### IV.2. MITO E SOCIEDADE: A MITANÁLISE E A SOCIOLOGIA DAS PROFUNDEZAS (A NOÇÃO DE TÓRICO SOCIOLÓGICO)

Na parte anterior deste estudo apresentei os fundamentos teóricos da mitanálise descritos por Gilbert Durand no texto "Mito, Símbolo e Mitodologia" editado em

1982. Agora faremos a exposição dos respectivos conceitos operatórios e métodos de análise, complementados com alguns exemplos de aplicação, desta ciência de formulação recente e que busca uma síntese de cânones tão diversos quanto a antropologia, a psicanálise, a sociologia, a literatura, em suma, o conjunto de disciplinas designadas por "Ciências Humanas" (Durand, 1983:5).

Para entendermos melhor os conceitos operacionais e os métodos de investigação da mitanálise, que juntamente com a mitocrítica e a mitodologia formam a Ciência do Mito, Gilbert Durand apresenta os "diagramas tópicos" em que demonstra como uma sociedade vive sobre dois mitos: um mito ascendente e que se esgota e, ao contrário, uma corrente mitológica que vai beber às profundezas do inconsciente social. Portanto, a mitanálise é a análise dos mitos vigentes na sociedade, e os "diagramas tópicos" são esquemas que servem para apontar os movimentos de ascensão e esgotamento dos mitos em determinados momentos da sociedade.

Chamado de "Tópico Diagramático do Social", que podemos observar no "esquema 1", Gilbert Durand distingue três níveis:

a) O isso psicóide, que é o nível fundador, divide-se em dois inconscientes, o coletivo cultural e o específico;

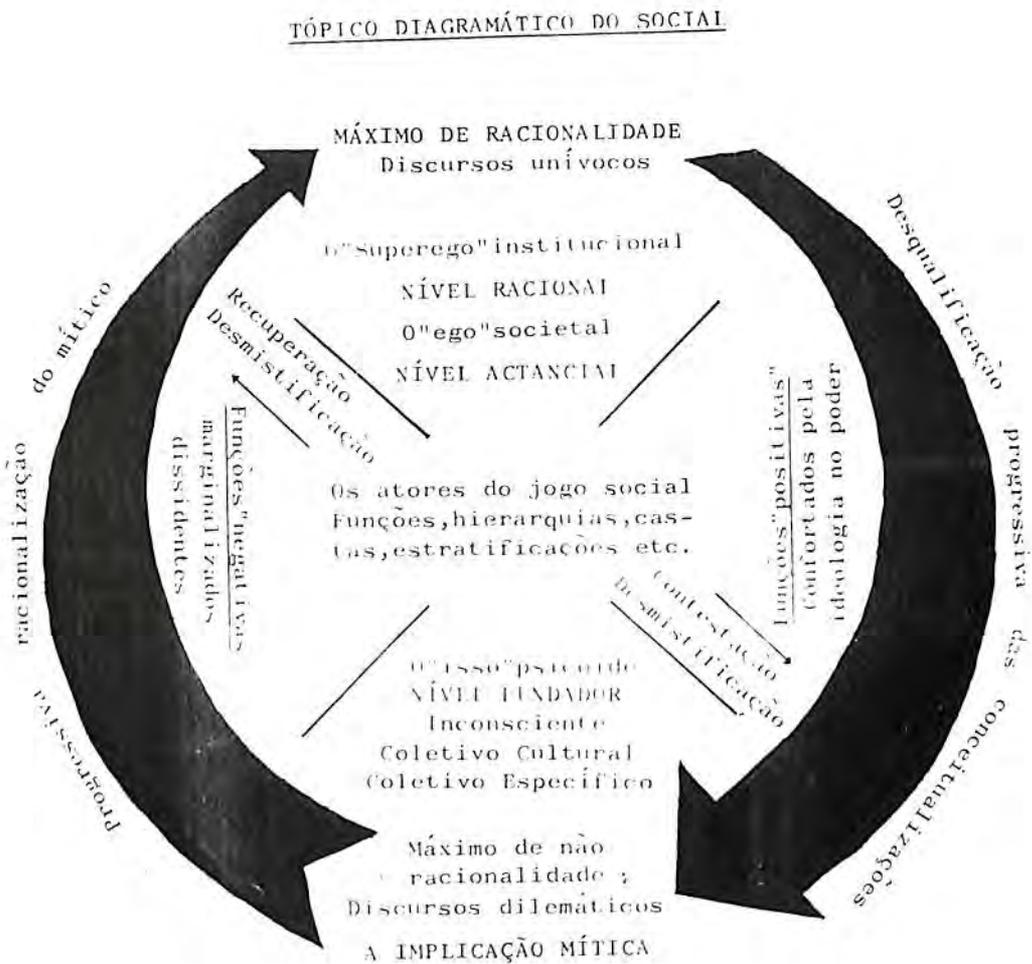
b) O ego societal, no centro; é feito de funções sociais;

c) O superego, em cima, é o nível racional e institucional.

Há ainda a base fundamental, o englobante, que é a

circulação do mito que define e descreve um conjunto social. Para um melhor detalhamento descritivo dos três níveis apresentados, indica-se a leitura do texto, onde está bem suscito e clara a definição dos mesmos.

**ESQUEMA 1**



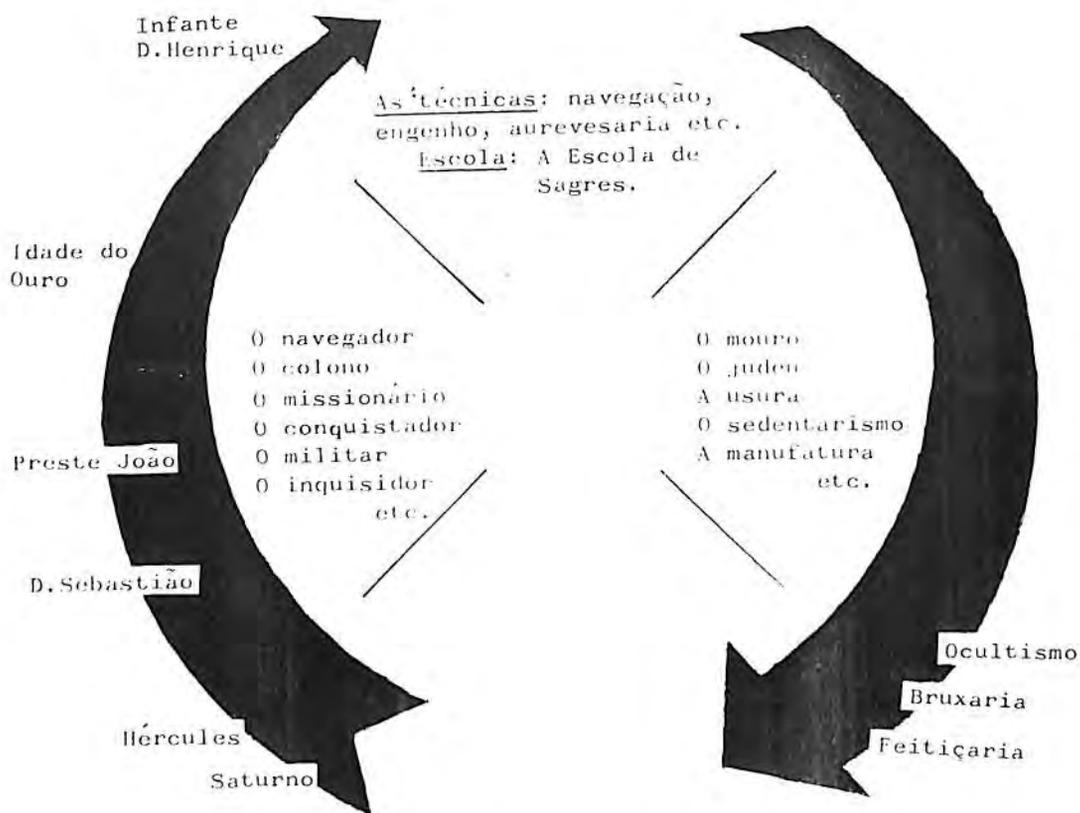
Neste trabalho pretendemos aplicar o diagrama tópico, servindo como ilustração e exemplificação da teoria, no contexto social que é objeto desta dissertação de mestrado. Tentarei construir três diagramas em que apontarei os mitos que são ascendentes a cada período específico delimitados na pesquisa.

No esquema 2 aplicamos o diagrama no contexto social luso-brasileiro anterior à conquista holandesa no Nordeste do Brasil. No esquema 3 aplicamos o diagrama no contexto social que se inaugura a partir da dominação holandesa, que em Pernambuco, especialmente em Recife, durou 24 anos. No esquema 4 aplicamos o diagrama no contexto social posterior à expulsão dos holandeses.

#### IV.3. EXERCÍCIO DE MIANÁLISE: UM EXERCÍCIO DE APLICAÇÃO DO TÓPICO DIAGRAMÁTICO DO SOCIAL

Para cada um dos diagramas farei uma breve síntese do contexto social em que se determinam e se delineiam os mitos ascendentes e descendentes. Nestas sínteses apresento o quadro sócio-histórico no qual se movimenta o inconsciente coletivo, emergindo de modo consciente os mitos que circulam, que são tolerados, admitidos, reconhecidos e honrados, e os mitos que são recalçados, marginalizados e censurados, como nos ensina Gilbert Durand.

ESQUEMA 2



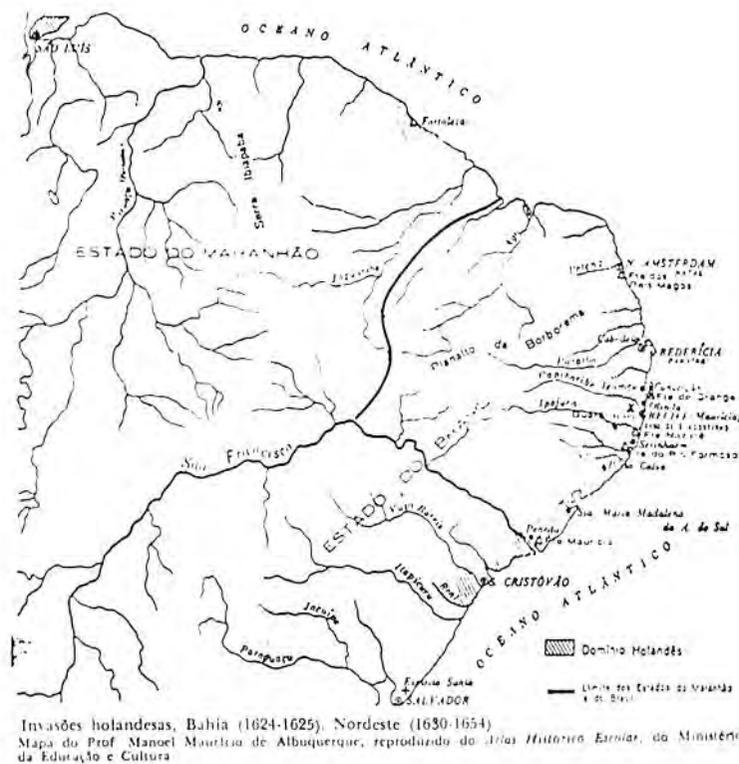
Começo da colonização do Brasil (1500-1630).

Nesta primeira síntese desejo imprimir no diagrama as linhas de força primordiais que estavam na base do movimento de constituição de nossa civilização. Assim colocamos a data de 1500 como sendo o referente cronológico e mítico fundador.

Meu esquema tenta dar conta do período de mais de um século que vem desde a "Descoberta" e a chegada de Pedro Álvares Cabral, até os anos de 1630, que é quando os holandeses impõem seu domínio em todo o litoral nordestino,

tendo fincado bandeira desde São Luis do Maranhão, fundada por franceses em 1613, até o atual Estado de Sergipe. Fizeram ainda algumas incursões militares pela capital da colônia, São Salvador da Bahia.

Podemos vislumbrar a extensão geográfica deste domínio no mapa abaixo:



Assim, o primeiro diagrama exposto na página anterior, condensa 130 anos do início da civilização brasileira, pois como bem nos afirma Gonçalves de Mello:

"Quando os holandeses chegaram a Pernambuco encontraram aí uma sociedade já formada e com características definidas. (...) A grande zona açucareira de pernambuco, onde - pode-se afirmar - se formou a civilização brasileira" (1947:26).

Através dos conhecimentos históricos observamos que neste primeiro século de formação encontramos uma situação conturbada por disputas entre as potências européias pelo imenso território do Novo Mundo. Além disso observamos também os conflitos entre as nações ibéricas, que acabaram por levar Portugal a se submeter à Coroa Espanhola, dos anos de 1580 até 1640, caracterizando-se assim sessenta anos de subordinação aos Castelhanos. Portanto, nossa mitanálise tem de levar em conta um processo mítico que envolve o inconsciente coletivo ibérico, não só o português. Neste diagrama proponho um quadro sintético, em que imprimo as características básicas que apresenta o início da colonização do território brasileiro, e da cultura barroca ibérica dos portugueses e espanhóis.

Desta maneira, traço uma explicação deste esquema 2 apresentado. Sigo prioritariamente, nesta fase de investigação do campo mítico que caracteriza o universo simbólico ibérico, particularmente o universo lusitano, a obra de Gilbert Durand (1987) sobre a arte pictural de Lima de Freitas. Nesta obra observamos o autor apreender muito bem, ou melhor, reencontrar "a epopéia lendária que constitui a própria alma da nação portuguesa" (Durand, 1987:82). é em

torno dos "Mitologismos", que podemos nos aproximar da universalidade dos arquétipos da cultura lusitana. Encontramos sua confirmação nas lendas e mitos que modelaram os dez séculos de história portuguesa.

É sob o mito de Hércules que vence o dragão (lembramos de São Jorge, santo católico de grande devoção no Brasil) e "colhendo os frutos aurificados da imortalidade na Árvore de Vida" (Durand, 1987:126), que o Infante Dom Henrique, na sua fabulosa Escola de Sagres, que continha em si todo o conhecimento mais avançado da época em termos das técnicas da navegação, vai conquistar o mundo: "Hércules segurou o pomo da imortalidade, Henrique teve 'o globo mundo em sua mão' ('Mensagem', de F. Pessoa)" (Durand, 1987:126). Aparece também neste universo simbólico lusitano a nostalgia do Rei Sebastião, o Desejado:

Grécia, Roma, Cristandade,  
Europa - os quatro se vão  
Para onde vai toda idade.  
Quem vem viver a verdade  
Que morreu D. Sebastião?"  
(in 'Mensagem', F. Pessoa)

D. Sebastião é o mito universal do Salvador prometido, que é sempre um "encoberto", e que foi cantado pelo sapateiro Bandarra, por Antonio Vieira, e por Fernando Pessoa. O conhecido fenômeno do Sebastianismo tem profundas marcas no inconsciente coletivo brasileiro, o que pode ser observado com muito interesse nas diversas manifestações da cultura dita folclórica de nosso povo.

Encontramos também Preste João das índias, o Rei do Mundo que representa o Herói prometido, do Restaurador

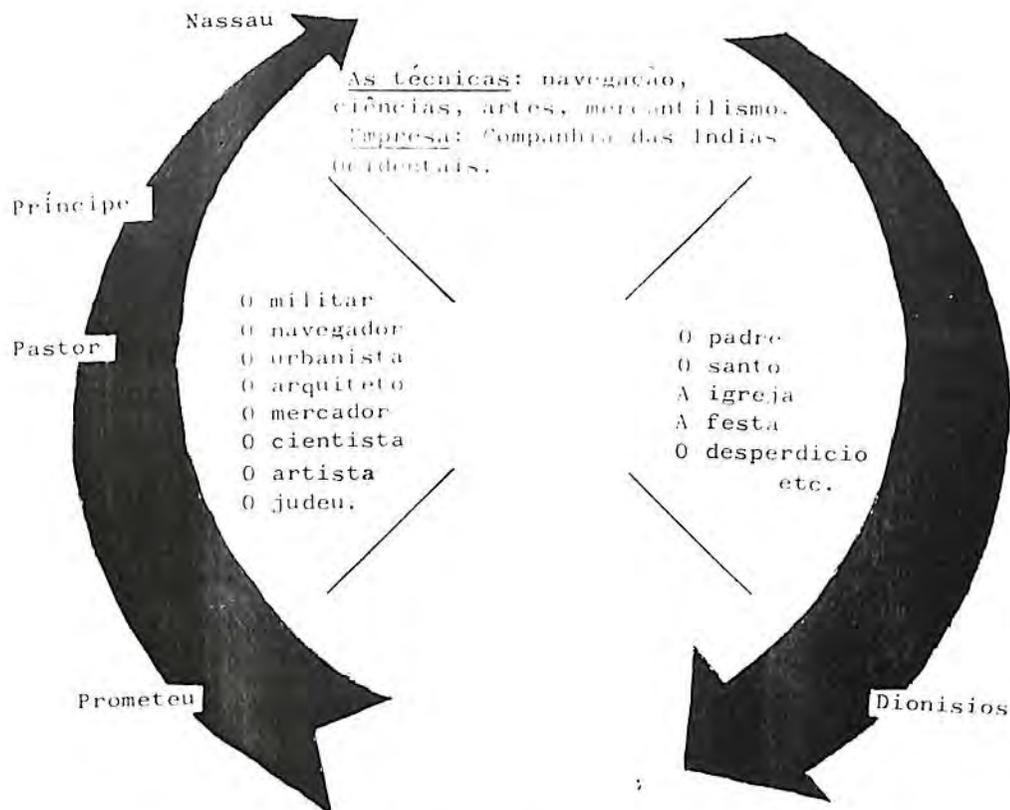
das nações e dos mundos. Outro mito de raízes profundas é o mito do Saturno, da perdida Idade do Ouro, que voltará no fim dos tempos.

São estes os mitos ascendentes, louvados, elogiados e honrados no universo ibérico e, especialmente lusitano, no período de formação de nossa civilização. Estes mitos têm como base, nos níveis racional e actâncial, as técnicas de navegação, desenvolvidas na Escola de Sagres, as técnicas do engenho do açúcar, da aurivesaria, da guerra, da escravidão, que foram fundamentais na constituição do colonialismo. Nas funções "positivas" confortadas pela ideologia do poder vemos perfilar: o navegador, o colono, o missionário, o conquistador, o militar, o inquisidor etc.

Do lado da desqualificação mítica, dos mitos marginalizados, temos o ocultismo, a bruxaria e a feitiçaria, que servem-se de uma marca medieval relevante e que na época vão ser depreciados. Sob suas forças, as funções "negativas", aparecem: o mouro, o judeu, a usura, o sedentarismo, a manufatura etc.

Consciente de que, por vezes, tenha traçado um perfil apressado, este quadro sintético, no entanto, serve muito bem para vislumbrarmos o universo simbólico que estava predominando no horizonte de nossa civilização. Isto, até a chegada dos holandeses, que subvertem este quadro, no meu entender.

ESQUEMA 3



Período do domínio holandês no Brasil (1630-1654)

No esquema 3 pretendo construir um diagrama que condense da melhor forma possível, o universo mitológico do povo holandês do século XVII.

Seguindo este plano, traço algumas vertentes míticas mais gerais do mundo simbólico dos povos do Norte da Europa, que nesse período vivia uma acirrada guerra religiosa. De um lado a Reforma Protestante, encabeçada por Lutero e Calvino, e de outro a Contra-Reforma Católica,

encabeçada pelo Papa em Roma, símbolo do Absolutismo da época. Assim, tomando como pano de fundo estes conflitos teológicos e culturais, observamos que o espírito do empreendimento colonial holandês é bem distinto do lusitano. De um modo geral observamos que o holandês se reveste de uma alma "moderna", representando a nação mais poderosa economicamente na época emergente do mercantilismo. Com uma marinha vitoriosa sobre os espanhóis, impõe o domínio sobre o Nordeste do Brasil, com uma facilidade espantosa, num período em que Portugal se encontrava subjulgado à Coroa Espanhola.

Uma obra de suma importância para nós que desejamos compreender a sociedade holandesa do século XVII é a de Simon Schama, cujo título é "O desconforto da riqueza" (1992). Neste trabalho vemos o autor aprofundar-se no que chamou de o "Temperamento Batavo".

Como sabe-se, a Holanda setecentista é uma jovem nação que em menos de um século tornou-se a maior potência econômica e política da Europa da época. A origem do nome Batavo, para designar os nativos deste país, está ligado ao cônego agostiniano, Cornelius Aurelius, que compilou textos, costumes, registros folclóricos, novelas, etc, do período medieval, que associavam-se à cultura deste povo singular. Consultou também a obra de Tácito, "Germania", que constitui-se em fonte básica para a história dos antigos holandeses.

Segundo Simon Schama, o que deve-se considerar como uma cultura holandesa é a afinidade de "hábitos

comuns", ou melhor dizendo, servindo-se de Maurice Halbwachs, a existência de uma "memória coletiva": "o produto do encontro entre a experiência histórica recente e as limitações da geografia". Com isso o autor tenta compreender "as popularidades culturais dos holandeses na primavera de sua nacionalidade". Este livro de ensaios "trata-se de uma descrição informal que não fala muito nem de instituições, nem de teologia, nem de estruturas econômicas. Em vez disso, tentei explorar em termos de convicções e comportamentos sociais os paradoxos de ser holandês" (Schama,1992:15).

Em outras palavras, o autor pretende descobrir "de que modo os holandeses se constituíram. O que animava seu senso de comunidade? O que gerou sua lealdade? O que cristalizou o conjunto de costumes identificáveis como seus?" (Idem,p.16).

Fazendo uma crítica importante ao que chamou de "limo metodológico do materialismo" o autor revela-nos a alma, ou o que preferiu chamar de "o temperamento batavo". Para tanto, foi necessário fazer muitas ressalvas a uma concepção bastante comum de que os holandeses, tendo transformado-se em uma nação poderosa capitalista, teriam apenas no seu mundo cultural o reflexo de sua estrutura econômica burguesa. O autor esforça-se, em sua obra, em mostrar que os holandeses, apesar de serem os representantes mais avançados do capitalismo europeu da época, possuíam características culturais peculiares, que contrariam aquelas pobres concepções funcionalistas, e que marcaram

definitivamente o seu destino histórico. O que em muitos aspectos explica o seu declínio econômico posterior ao apogeu conhecido.

Na sua busca em tentar compreender "os paradoxos de ser holandês" o autor, no entanto, não nega os traços comuns que existem entre este povo e todos os demais povos, principalmente do norte da Europa, da mesma época, e mais particularmente os que estão ligados à Reforma Protestante. Estes se diferenciam sobremaneira dos povos que estão sobre a influência da cultura Barroca Contra-Reformista: "Pois a situação dos holandeses tinha alguma coisa de especial - a fortuna e o perigo - que os afasta de outros Estados e nações na Europa barroca" (Schama,1992:19).

Neste contexto, soma a esta bela obra, outro trabalho de suma importância para nós. É o de José Gonçalves de Mello (1974), conhecido como "Tempo dos Flamengos", um estudo sobre a influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil. Este estudo contribui de forma significativa para nossa tentativa de reconstruir o imaginário cultural holandês do tempo da ocupação. Se temos no livro de Simon Schama uma visão do holandês em sua terra, aqui neste trabalho vemos o holandês em contato com povos com tradições e culturas diferentes. E é em contato com a diferença que nós conseguimos perceber as nossas particularidades e nossas identidades.

O professor José Gonçalves compreendeu muito bem este princípio, pois nos dá como uma luva a percepção desta diferença, quando nos diz: "O holandês não revelou no

Brasil, como o colonizador português - observou também Gilberto Freyre - jeito especial para se adaptar a novo meio, às novas condições de vida. Continuou rigidamente dentro de suas antigas atitudes, com a mesma dieta, o mesmo tipo de casa" (Mello, 1947:144).

Aprofundando ainda mais esta constatação nosso autor continua: "De um modo unânime, os documentos, tanto os de origem portuguesa como os de holandesa, mostram que nunca chegou a haver harmonia entre os brasileiros e os flamengos" (Mello, 1947:273-280).

Acompanhando o raciocínio lógico que vemos delinear-se aqui, chegamos à conclusão e à constatação que de fato a cultura holandesa a partir de suas singularidades e peculiaridades, marca e mantém traços diacríticos manifestos e evidentes. A cultura protestante, e toda a conseqüente estrutura ética que possui, passando pela organização familiar, religiosa, estética, jurídica, etc, tem características bastantes distintas daquela da cultura católica barroca. Mesmo que concordemos em parte com o que nos diz Simon Schama nesta citação: "Antes da revolta dos portugueses no Brasil, que terminou com a expulsão dos holandeses, a Companhia das Índias Ocidentais revelara-se empreendimento discutível. (...) A disposição dos holandeses de aceitar ser expulsos do Brasil, mas reter as possessões da África ocidental tomadas dos portugueses, bem como entrepostos estratégicos nas Antilhas e em Curaçao, mostra como o patriciado governante estava ansioso para livrar-se dos prejuízos de suas aventuras imperiais no Ocidente"

(Schama, 1992:253). Apesar destas constatações de que o empreendimento colonial não dava lucros, perguntamo-nos se estes lucros não apareceram exatamente pela falta de sensibilidade administrativa e pelas dificuldades que a importação de uma ordem luterana e calvinista, de uma mentalidade menos maleável às circunstâncias, de uma moral mais rígida, acabaram por transformar-se nos verdadeiros obstáculos à empresa holandesa. Podemos considerar diversos depoimentos que confirmam estas impressões. De fato os holandeses ao tentarem impor sua cultura sentiram a resistência da população local, às suas práticas e costumes.

Deve-se, no entanto, fazer ressalva à maneira particular como o conde Maurício de Nassau tentou inovar nesta relação colonial. É sabido que com seu comando a administração invasora ganhou e muito em diplomacia e sabedoria política, e talvez seja isso que explique o fato de o domínio holandês em Pernambuco ter-se perpetuado por mais tempo que nas outras regiões dominadas no Nordeste brasileiro.

Deixando de lado estas considerações quero, entretanto, defender a hipótese de que ao contrário do que afirmam os historiadores e economistas mais apressados, as dificuldades do empreendimento holandês moderno e capitalista no Brasil, não deveram-se aos problemas de infraestrutura sócio-econômica, mas sim e principalmente por problemas de ordem cultural. E aqui nos aproximamos das observações que faz Gilberto Freyre no prefácio a obra de José Gonçalves de Mello (1947). Ali nosso ilustre professor,

aponta para a importância psico-sociológica destes eventos para o surgimento de uma consciência nativa incipiente mas inaugural de uma nacionalidade que se afirma pela diferença.

Neste ponto concordamos perfeitamente com que nos diz Gilberto Freyre: "Foi, com efeito, durante esses vinte e quatro anos de dominação de grande parte da América portuguesa pelos holandeses, que se esboçou entre nós aquela 'consciência de espécie' - no caso, a luso-brasileira - hoje afirmada em consciência nacional. O invasor despertou-a" (Mello,1947:09). Freyre vai ainda mais longe quando afirma: "As marcas que a ocupação holandesa deixou no Brasil são das que dificilmente desaparecem não só do corpo como da consciência - e do inconsciente - de um povo. (...) A consciência de nação começou a levantar-se no Brasil contra o holandês herege e a favor da ortodoxia luso ou hispano-católica (...)" (Mello,1947:10).

Alongamos esta discussão por considerar de grande importância a determinação dos campos teóricos onde nos debruçamos quando defendemos uma análise deste tipo. Nos utilizamos, como já dito anteriormente, dos trabalhos de Gilbert Durand, e particularmente o que desenvolve os estudos sobre a mitanálise (Durand,1983). Acredito que respaldados nestas informações preliminares temos condições de trabalhar com o esquema proposto. O horizonte mítico em que se desenvolveu a cultura holandesa pode de uma maneira ou de outra ser entendido desta forma. Creio que seguimos assim os princípios do autor quando nos diz da interdependência dos domínios da realidade social humana. Os

mitos fazem parte da sociedade e só podem ser entendidos nela e por ela. Sua existência concreta depende de uma praxis, de ritualizações, de ações sociais, portanto do viver e do acontecer real da condição humana.

Foi seguindo estas orientações que desenvolvi este esquema 3, que se propõe a dar uma forma tópica aos mitos ascendentes e descendentes que vemos circular neste período histórico.

Proponho como mitos ascendentes nesta época, o do Pastor campesino, representados pelas pessoas de Lutero e de Calvino, com todo o seu ascetismo e sobriedade, uma austeridade que é marca registrada da moral protestante. Coloco também o mito do Príncipe, que inspira principalmente a Maurício de Nassau, que tentou concretizar o sonho de tornar-se o Príncipe da Nova Holanda no Novo Mundo. Como síntese mítica deste complexo simbólico proponho a figura de Prometeu, pois é sob seu mito que se instaura uma ética do trabalho, do ascetismo, da sobriedade, da resignação, que é a alavanca moral do capitalismo ascendente.

Nas funções "positivas", confortadas pela ideologia do poder, eu coloco: o militar, ou o soldado, o mercenário, o navegador, o urbanista, o arquiteto, o mercador, o cientista, o artista, o judeu, o operário, etc. Todos eles são elementos chaves na transformação radical da "paisagem urbana do Recife que se torna o centro mais populoso e cosmopolita da América, - cidade preferida pelos mercadores, judeus, soldados e operários, e ligada por uma ponte à ilha de Antonio Vaz, onde se levanta, segundo plano

de Pieter Post, 'à moda da Holanda', a cidade Mauricéira (Mauritzstadt), a primeira que se edifica no Brasil, conforme traçado de um arquiteto. Erguem-se os primeiros sobrados; intensifica-se a vida social; e, enquanto o Recife, que não possuía, à chegada de Nassau, mais de 150 casas, já podia ostentar, dois anos depois, duas mil construções, - expande-se, com seus palácios e jardins, a cidade do Príncipe, onde passaram a residir, em sobrados e casas de campo, burgueses enriquecidos e senhores de engenho" (Azevedo, 1971:439).

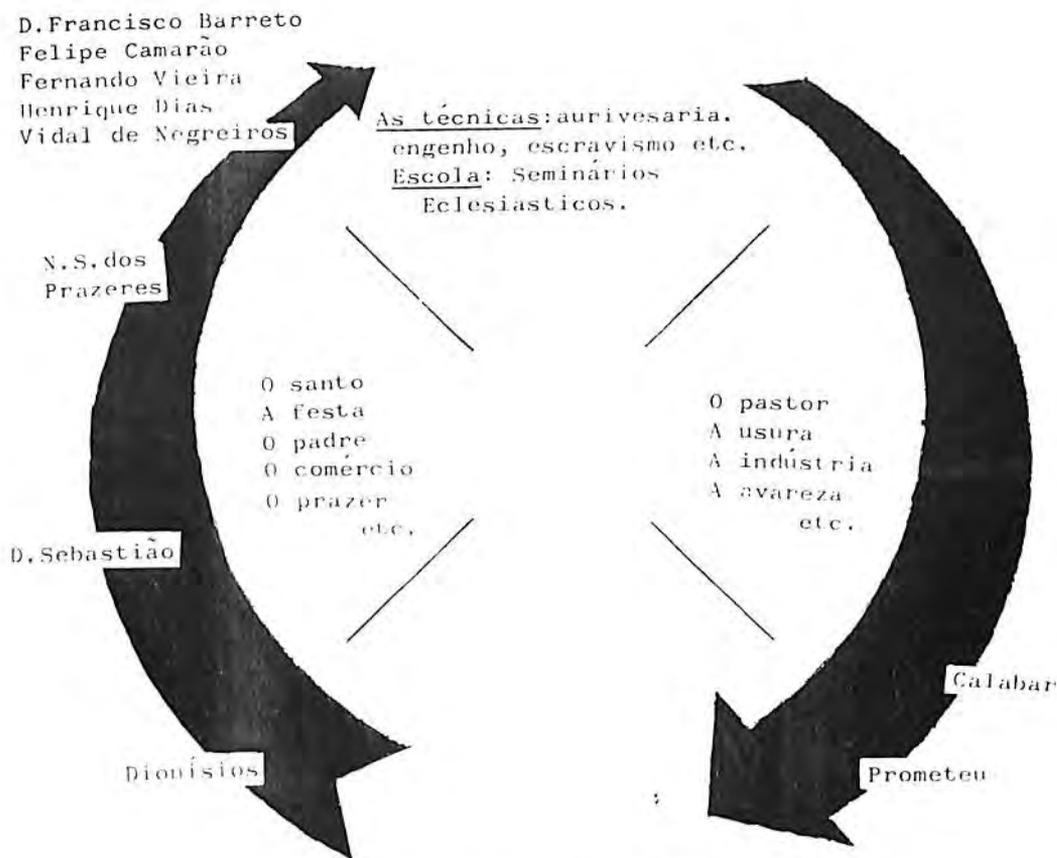
É fundamentado nestas transformações históricas que coloco no horizonte mítico desta época a figura lendária de Maurício de Nassau, de quem podemos até hoje, no século XX, perceber a força simbólica. Fato constatável na simpatia geral que a figura de Maurício de Nassau ainda possui na memória cultural dos pernambucanos.

Do lado das funções "negativas", dos mitos marginalizados, e depreciados, coloco as características básicas da civilização luso-castelhana, derrotadas pelos ditos "batavos hereges". São eles: o padre, o santo, a Igreja, a festa, o desperdício, etc. Dentro da Cultura Protestante estes elementos católicos serão combatidos. Assim, vemos o espírito Dionisíaco, que sempre apareceu como substrato primitivo, vestígios da antiguidade, dentro do catolicismo ibérico. Aqui ele será depreciado e envolvido de funções negativas e marginais ao establishment dominador.

No nível racional, reconhecido como o superego institucional, colocamos como técnicas a navegação, as

ciências, as artes, o mercantilismo, a indústria, etc. Já no nível actancial, do "ego" societal, colocamos como representação e síntese de todo projeto colonial holandês no Brasil a Companhia das Índias Ocidentais, que nos dá uma visão sistêmica do empreendimento exploratório realizado em 24 anos de domínio batavo.

**ESQUEMA 4**



Sociedade brasileira pós-expulsão dos holandeses.

No esquema 4 proponho uma visão dos mitos que encontram-se na base da formação de nossa identidade cultural, a partir da expulsão dos holandeses. De uma maneira geral, pretende-se na historiografia atribuir uma importância menor a estes fatos históricos. Através de um economicismo obscurantista, simplifica-se o processo, afirmando que não teria passado de um conflito entre proprietários de engenho de açúcar, para garantir o monopólio do produto. Como se o domínio holandês em terras brasileiras não tivesse criado nenhum ambiente cultural e social original. Acredito que há um equívoco neste tipo de pensamento. Como mesmo nos diz Gilberto Freyre, de modo figurativo, na Guerra dos Guararapes "escreveu-se a sangue o endereço do Brasil" (Megale, 1980:318). Esta não é uma expressão gratuita. São de singular relevância as circunstâncias históricas em que se travaram as batalhas e o confronto entre dois tipos de cultura distintas: de um lado uma civilização "modernista", mercantilista, já na vanguarda de um capitalismo ascendente e "revolucionário" que se apoiava numa ética Protestante, como escreveu o sociólogo alemão Max Weber (1967), e de outro lado uma civilização em que a ética Católica ainda se desenvolvia largamente, promovendo sob sua cultura o florescimento de uma sociedade barroca colonial na América Latina.

é neste contexto social e histórico que enquadramos o esquema 4. Nos mitos ascendentes, a partir da expulsão dos holandeses, coloco o renascimento do espírito dionisíaco, dentro do catolicismo popular. Represento a

figura mítica de D. Sebastião, o Desejado, e o Enviado, encarnado em D. Francisco Barreto, General que sob o seu comando conseguiu vencer o inimigo que, como nos conta a história, estava numa situação muito mais vantajosa em termos bélicos. Foi este General que, na frente dos exércitos luso-brasileiros, fez o voto de, ao se concretizar a vitória sobre os holandeses, erguer em retribuição às graças recebidas, uma capela em nome da Virgem Mãe dos Prazeres. É assim que coloco também como símbolo, Nossa Senhora dos Prazeres, além dos nomes dos outros Generais que combateram nas lendárias Batalhas, que acabaram por se tornar "expressão maior da epópeia de um povo" (Castro, 1980).

Nas funções "positivas", acalentadas pela ideologia do poder restaurado, coloco a Santa, a festa, o prazer, o comércio, o padre, e poderia acrescentar ainda outros elementos que passaram a compor o imaginário daquela época, e que até hoje aparece, com algumas nuances contemporâneas, no inconsciente coletivo da população local, por exemplo a sensualidade, a beleza feminina, o tropicalismo, a mestiçagem ...

Nas funções "negativas", coloco o pastor, a usura, a indústria, a avareza, que são propriamente o espírito protestante que, derrotado, ganhou um significado depreciativo. Em relação aos mitos marginalizados e desonrados coloco Prometeu, por tudo mais que já foi dito, e Calabar, pela "traição" à gente da terra.

No nível racional, do "superego" institucional

coloco as técnicas da aurivesaria, do engenho, o escravismo, pois que é propriamente sob suas bases que se forma a nossa civilização. No nível actancial, do "ego" societal, coloco a importância primordial dos seminários eclesiásticos, se destacando nesse contexto as instituições beneditinas, que formaram grande parte da inteligência brasileira dos primeiros séculos.

#### III.4. EXERCÍCIOS DE MITOCRÍTICA

Finalmente é preciso dizer algumas palavras em relação a três obras que merecem uma investigação mais apurada pela mitocrítica, e que certamente ajudariam mais no aprofundamento dos problemas aqui analisados. A primeira destas obras a que me refiro, é um texto de importância muito singular neste contexto. Trata-se do primeiro romance escrito em Pernambuco, tem o nome "Nossa Senhora dos Guararapes: Romance histórico, descritivo, moral e crítico". O autor que assina a obra é Bernardino F. Freyre Abreu e Castro, e foi editado em 1847. Nesta obra encontra-se muito bem representado a importância simbólica e mítica que tem o culto de Nossa senhora dos Prazeres. Considerando-se o fato de ser o primeiro romance escrito em Pernambuco, pode-se avaliar o significado cultural que possui, àqueles fatos históricos, que me arrisco afirmar, são de valor cultural privilegiado, no horizonte mítico de nossa nacionalidade.

Bernardino Abreu e Castro com muita sensibilidade não retrata apenas os aspectos históricos, mas nos apresenta um complexo literário de rara penetração em domínios não

literários, como a moral. Já o aspecto crítico traduz-se por uma marca manifesta de nostalgia, quase melancólica. O autor se sente atraído emocionalmente pelos tempos históricos, resgata um espírito que vê ausente na alma dos cidadãos do século XIX.

Creio que a mitocrítica deste texto está subentendida na mitanálise que empreendemos aqui, mas seria um belo exercício de aprofundamento teórico, dedicar-se com generosidade de tempo e circunstâncias, a uma obra tão singela e rica. Aproveito o momento para já começar a falar de um outro texto, que complementaria esta pesquisa, coroando-a de uma perspectiva cronológica importante. Refiro-me ao texto dramático de José Pimentel, incluído no livro, "Heróis pernambucanos no teatro ao ar livre" (1987). O nome do texto é, "Batalha dos Guararapes". Da mesma forma observamos que o autor enfatiza a dimensão heróica dos feitos, quase fantásticos, e também milagrosos, dos personagens que se envolveram naquelas batalhas. O que gostaria de tornar apreciável é o detalhe desta obra ter sido escrita nos anos oitenta. Assim nós teríamos nestas duas obras uma excelente oportunidade de analisarmos dois contextos sócio-culturais distintos, com mais de um século de distância, uma da outra. Cabe também citar uma obra cinematográfica que teve como tema as mesmas batalhas nos montes Guararapes.

Outra obra de interesse singular é a peça de teatro de Chico Buarque de Hollanda e Rui Guerra, cujo título é "Calabar: o elogio da traição"(1983). Neste texto

os autores manifestam uma certa simpatia em relação a atitude do personagem Calabar, que se voltou com seus exércitos para o lado dos 'inimigos'. Para este, e ainda para muitos atualmente, melhor seria para o Brasil ter sido colonizado pelos holandeses ao invés dos portugueses. Percebe-se isso na grande aceitação em torno do nome de Mauricio de Nassau, sempre lembrado com carinho.

Levando em conta toda esta rica documentação sobre o tema, estou há alguns anos estudando todo este processo simbólico e mítico que encontra-se nas raízes de nossa formação cultural e atravessa os tempos, com a mesma vivacidade e vigor. Afirmamos, com o professor Roberto Motta (1980), que estes fenômenos constituem "a herança viva das matrizes culturais geradoras do barroco" (Motta, 1980:29). Estão no inconsciente coletivo de nosso povo. E na minha pesquisa procuro exatamente o significado cultural da festa de Nossa Senhora dos Prazeres. Acredito que estes rituais das festividades e da procissão religiosa em torno do culto à Virgem Mãe dos Prazeres, são acontecimentos em que nossa sociedade se espelha, se autocontempla e recria a sua própria história. É o que Roberto da Matta (1986), nos apresenta de forma lapidar: "Nestes momentos, (...), a sociedade se arranja de forma não ordinária e produz um discurso para si mesma. Aqui se inventa aquilo que Victor Turner chamou, (...), de drama social; algo que, quase no mesmo momento e na mesma Universidade de Chicago, Clifford Geertz formulava com a famosa frase do ritual como uma história que uma sociedade conta para si mesma de um certo

contorno de vista. Nos dois casos, porém, e isso digo eu, o que ocorre de fundamental é uma parada na continuidade perturbadora do sistema e uma tentativa de tornar visível alguma forma de fim, de alvo, de destino, de direção. É precisamente isso que acontece quando uma sociedade faz uma festa ou ritual e inventa para si mesma um momento onde há um início, um meio e um fim. É aqui, estamos falando com Aristóteles, o primeiro a enxergar tudo isso muito bem ...” (Damatta, 1986:83-4).

Mas afinal o que é que durante três séculos ininterruptos ritualiza-se nesta festa e procissão religiosa de Nossa Senhora dos Prazeres? A história que ela conta, nós, bem sabemos, é a da expulsão dos holandeses. Porém, qual é o seu significado cultural mais preciso?

Minha hipótese é que com esta expulsão nossa sociedade começou a construir um universo simbólico, um idioma cultural, em que, com as bases do catolicismo Contra-Reformista e da cultura barroca emergente, vislumbrou o surgimento de uma civilização com uma identidade peculiar. Através do mito das três raças, e de todo um processo de sincretismo com as tradições culturais nativas e africanas, e sob o signo do hedonismo, da alegria, da mestiçagem, da efervescência coletiva, forjou-se uma nova cultura. Esta hipótese vai ao encontro das análises que Eric Wolf (1968) empreendeu no México em relação ao culto de Nossa Senhora de Guadalupe. E defende a idéia de que esta é a base, a estrutura que reflete uma unidade cultural Latino-Americana.

Com o auxílio da mitanálise, e a aplicação dos tópicos diagramáticos, que Gilbert Durand elaborou, pode perceber e testar esta hipótese, considerando a pertinência dos estudos simbólicos e mitológicos nestes contextos sócio-culturais que marcam nossa identidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### A IMAGEM BARROCA DE UMA CIVILIZAÇÃO LATINO-AMERICANA

"O Brasil - assim como a América Latina - (...), oferece a imagem ou a ilusão daquilo que poderia ter sido uma civilização que houvesse acolhido outra opção, diversa da rentabilidade e do Capital" (Duvignaud, 1983:24).

Nas considerações finais deste trabalho, sigo o itinerário da apresentação de nosso objeto de estudo. Percorro suas linhas de força sócio-culturais e sua unidade simbólica.

No estudo destes fenômenos sociais que realizam-se ritualmente, em cerimônias anuais(336 anos), chego à conclusão de que seu conteúdo simbólico, seu significado cultural, traduz-se numa linguagem particular. Poderia ter enfatizado outras funções sociais da festa religiosa e profana, como sua dimensão econômica, política, religiosa etc. Pois a festa neste contexto é compreendida como um fato social total, em que se encontram imbricadas todas as dimensões da realidade sócio-cultural da população envolvida. Porém enfatizei prioritariamente sua linguagem simbólica, seus conteúdos culturais mais profundos, podemos dizer, mais inconscientes. O que não deixa de manifestar todas as suas contradições intrínsecas.

Enfoco assim o tema do caráter utópico e hedonista

dos mitos em torno da devoção à Nossa Senhora dos Prazeres, considero deste modo a expressão barroca de uma civilização que tem aspirações democráticas e pluralistas nas suas bases imaginárias e ideológicas. Isto contrasta radicalmente com a realidade de um cotidiano autoritário, desigual, hierarquizante e discriminatório na sociedade brasileira. É um paroxismo de nosso dilema social, mas não é por isso que devemos deixar de afirmá-lo. Pois, se os mitos, a estrutura simbólica e imaginária da população, revelam esta dimensão utópica do imaginário coletivo, devemos ter esperança de mudar estas estruturas hierarquizantes de nossa vida cotidiana.

Deste modo, nesta dissertação, procurei defender algumas hipóteses em relação aos problemas que a identidade cultural latino-americana tem colocado e enfrentado atualmente no cenário mundial. A argumentação teórica desenvolve-se a partir de pesquisas etnográficas realizadas por mim e também da literatura científica, hoje já bastante extensas, em torno destes temas. Deste modo, é com base em dados empíricos e em problemas teóricos precisos que apresento à discussão, a dimensão utópica que vejo manifestar-se na cultura brasileira desde os primeiros tempos da Descoberta. Esta dimensão utópica pode ser apreendida no universo simbólico característico das diversas cerimônias populares que se realizam em nossa sociedade.

A base etnográfica desta dissertação, como já foi referido nos capítulos anteriores, realizou-se no município de Jabotão de Guararapes, onde observei manifestações e

cerimônias populares específicas. Junta-se ainda a estas reflexões finais uma pesquisa realizada num bairro operário de Recife, em torno da Escola de Samba do Limão, onde tentei investigar as representações coletivas que se constituíram a partir da agremiação carnavalesca em questão (Corrêa, 1991a). Outro estudo importante que serve de suporte empírico a esta dissertação é uma pesquisa que realizei no templo de Nossa Senhora dos Prazeres, onde desenvolvi um estudo interpretativo sobre o seu simbolismo barroco (Corrêa, 1991b). Da mesma forma podemos nos referir aqui ainda a outra pesquisa que empreendi, agora em outro Estado da Federação, no caso em São Luís do Maranhão. Esta investigação coloca questões relativas à teoria da festa, e a uma sociologia da mesma no contexto brasileiro. É uma pesquisa realizada num bairro da cidade que concentra grande parte dos artistas e compositores populares maranhenses (Corrêa, 1992).

Todos estes trabalhos servem como pano de fundo, pois balizam as considerações que aparecem aqui em caráter conclusivo na dissertação. Deve-se acrescentar ainda a bibliografia que encontramos sobre as mais diversas festas, comemorações, e eventos rituais espalhados pelo país. Alguns destes trabalhos destacam-se sobremaneira no horizonte às vezes sombrio das reflexões sociológicas e antropológicas a respeito destes temas. Sempre deu-se uma importância irrelevante à função social e cultural dos rituais populares que se realizam anualmente em quase a totalidade dos municípios e cidades de nosso país, que possui fronteiras

continentais. Só muito recentemente que vemos desenvolver-se um deslocamento proveitoso do interesse crítico por estes domínios das sociedades.

Foi pelo desenvolvimento destas reflexões mais contemporâneas a cerca destes problemas, de uma singularidade marcante em nosso contexto social, que desenvolver esta pesquisa sobre o significado cultural da Festa de Nossa Senhora dos Prazeres e da Pitomba.

Recolhendo documentos históricos, pesquisando acervos dos museus da cidade de Recife e do país, além de bibliotecas federais e estaduais, arquivos públicos, e etc., juntando-se ainda a observação participante, complementada pela aplicação de pequenos questionários e entrevistas, pude ter em mãos material suficiente para poder encontrar um conjunto coerente de representações coletivas. Destaco neste conjunto uma ideologia clara e precisa, uma linguagem. Enfatizo as conclusões a que chegou o sociólogo Emile Durkheim em seu livro "As formas elementares da vida religiosa" onde revelava a verdadeira importância do simbolismo na vida social humana.

"A vida social, sob todos os aspectos e em todos os momentos de sua história, somente é possível em virtude de um vasto simbolismo" (Durkheim, 1989: 332).

Este simbolismo de que fala Emile Durkheim manifesta-se de formas diferentes, possuindo linguagens próprias; cada evento social exige um tipo de código e regras particulares, uma semiologia que organiza o universo coletivo diferenciando grupos, papéis, funções, atividades,

etc. Os fenômenos que enfoco neste contexto são os rituais e cerimoniais, associados a quadros míticos específicos, que informam seus conteúdos culturais. Assim focalizando a dimensão ritual dos eventos em causa, sigo a orientação de Jean Cazeneuve, que estabelece uma distinção entre duas espécies de ritos:

"Primeiramente, os ritos de controle (compreendendo as interdições e receitas mais ou menos mágicas para agir sobre os fenômenos naturais); e, em segundo lugar, os ritos comemorativos (que consistem em recriar a atmosfera sagrada, representando os mitos ao longo de cerimônias complexas e espetaculares)" (Cazeneuve, S/D:25).

Jean Cazeneuve desenvolve esta tipologia a partir de uma sociologia da conduta humana, e neste nosso estudo ela adquire uma objetividade toda particular, pois como ele mesmo afirma mais adiante:

"(...) poder-se-ia referir uma distinção entre os ritos que se apresentam como comportamentos (positivos e negativos) misturados com a vida corrente ou com o mundo mítico dos antepassados e das divindades" (Cazeneuve, S/D:25).

Os rituais comemorativos, religiosos e profanos, realizados em torno do culto à Nossa Senhora dos Prazeres nos Montes Guararapes se enquadram muito bem nesta distinção. Eles se referem ao segundo grupo dos ritos comemorativos, aqueles que remetem o comportamento humano ao mundo mítico dos antepassados e das divindades.

Há 336 anos realizam-se ininterruptamente as festividades em nome da Santa. A História nos conta que o culto à Nossa Senhora dos Prazeres está associado aos acontecimentos heróicos e "milagrosos" ocorridos durante a expulsão dos holandeses do Nordeste do país. Conta-nos a

lenda e o mito que a Virgem Mãe dos Prazeres teria intercedido nos fatos a favor dos exércitos luso-brasileiros. Neste período Portugal estava submetido ao domínio da Coroa Espanhola.

O domínio holandês desta parte do país deixou marcas profundas na cultura local. Principalmente na cidade do Recife, que esteve subjugada por 24 anos, sendo a sede do governo colonial. Foi verdadeira revolução civilizacional que os holandeses empreenderam aí, é o que podemos deduzir das palavras de Fernando de Azevedo que afirma ter ocorrido uma transformação radical da:

"(...) paisagem urbana de Recife que se torna o centro mais populoso e cosmopolita da América, cidade preferida pelos mercadores, judeus, soldados e operários (...)" (Azevedo, 1971:439).

É assim que podemos dizer que esta foi a primeira tentativa de colonização urbana do Brasil constituindo-se em confronto direto com a sociedade brasileira dos períodos primitivos da colonização portuguesa. Porém a análise sincro-diacrónica revela problemas estruturais a partir da configuração de uma cultura brasileira. Apesar de todo desenvolvimento urbano, intelectual, artístico etc., promovido pelos holandeses, que se constituíam na época a maior potência mundial, a população promoveu por anos seguidos diversas insurreições e revoltas contra o invasor calvinista. As empresas das Índias Ocidentais tiveram em Maurício de Nassau um homem de sábio tino político, porém, como seus lucros eram pequenos, foi substituído, o que acarretou o recrudescimento de um nativismo cada vez mais

subversivo. Pois os novos administradores criaram um ambiente social extremamente difícil de se sustentar.

A batalha das Tabocas foi a primeira de uma série de combates travados contra o inimigo. Até hoje comemora-se em festa cívico-popular o aniversário desta batalha, no município de Vitória de Santo Antão, nos primeiros dias do mês de agosto. É conhecida como a Festa das Tabocas. No entanto, foi nas famosas batalhas dos Montes Guararapes que definiu-se o destino colonial da região. Gilberto Freyre lapidou nesta expressão a importância daqueles feitos:

"(...) nestas batalhas escreveu-se a sangue o endereço do Brasil" (Megale, 1980:318).

Revela-se daí a dimensão mítica da afirmação da nacionalidade, um mito fundador. Mas é outro sociólogo e antropólogo que possuiu grandes conhecimentos de nossa realidade, e que efetivamente inaugurou os estudos sobre a sociologia do barroco no Brasil, que vai nos dar a verdadeira significação mítica e cultural deste conjunto de fenômenos. Roger Bastide dá-nos em prosa singular sua contribuição à análise:

"(...) quero, por um momento, me deixar penetrar pelos mitos, e quem nos diz que o mito não é o pressentimento de uma verdade que ainda não existia, mas que não tarda a nascer?"  
"A terra bebeu aqui o sangue dos que morreram por uma fé e por uma cultura; bebeu também o sangue dos soldados louros, vindo dos países do Norte, dos mares que cantam na névoa, para se embriagar com a voluptuosidade dos trópicos. O sangue não secou ainda, continua a correr sob o solo, forma poças negras nas raízes dos coqueiros, e uma vez por ano, por ocasião da florada, volta, sobe ao ar livre pelas veias das ervas, os capinzais não passam de uma imensa toalha vermelha. Não passam de um tapete de sangue que ondula em vagas purpúreas. Então, do Recife e de Olinda,

esquecendo as rivalidades antigas, as querelas dos pelourinhos, a multidão vem até à Igreja, que se abre aos cânticos do povo, celebrando a vitória sobre os holandeses e chorando os heróis mortos" (Bastide, 1945:148-9)

Este belo texto revela todo o processo mítico e simbólico que contém estes fenômenos. Morrer por uma fé e por uma cultura! Bastide percebeu muito bem, nestas batalhas pela expulsão dos holandeses, o que ocorreu: foi muito mais do que uma simples problemática econômica. Não foi apenas porque os impostos aumentaram exorbitantemente. Mas por que havia um confronto cultural evidente. Com a saída de Nassau esta situação ficou mais determinada e a diplomacia terminou. A cultura protestante, sua ética mercantil, seu espírito capitalista, reagia de frente com o mundo Católico do Concílio de Trento, criando uma atmosfera de conflito.

Porém, antes de aprofundarmo-nos nestes problemas, que serão esmiuçados mais adiante, creio ser importante ainda ressaltar alguns pontos. Como foi dito anteriormente, o culto à Nossa Senhora dos Prazeres está associado a estes eventos. A explicação que se tem através dos documentos históricos é que o General Francisco Barreto de Menezes, comandante das tropas luso-brasileiras, era devoto desta Santa. Assim, logo após a Restauração efetiva e a expulsão dos holandeses, o general, cumprindo com a promessa de erguer uma capela em caso de vitória nas batalhas, mandou construir o templo, dando aos Benetinos a obrigação de realização de culto diário e de festas anuais em memória dos fatos ocorridos. Este processo coincide perfeitamente com o costume europeu de sacralizar as batalhas e os combates.

Existem diversos cultos à Nossa Senhora da Vitória e da Batalha, no Brasil e em Portugal. Deve-se registrar o fato de as lutas terem se travado em locais de difícil acesso, alagadiços e escarpas dos Montes Guararapes, em um complexo topográfico de muitos acidentes naturais. A esta razão é que se deve atribuir este sucesso militar, mas que, no entanto, transformouse num problema religioso. Devido ao fato de que os soldados não puderam ser enterrados em cemitério sagrado, sacralizaram-se os montes, colocando-se os seus restos mortais sob o Cruzeiro que está diante do Templo, em extenso pátio. A partir daí passaram a ocorrer peregrinações de parentes e do povo em geral, num verdadeiro culto aos antepassados, o que ainda pode ser percebido atualmente, apesar das transformações ocorridas em três séculos de história. Ainda observamos famílias inteiras passando o dia em festa, fazendo um verdadeiro pique-nique, num momento coletivo que preserva aquele espírito das primeiras peregrinações.

Outro ponto interessante e que devemos considerar na análise, é o fato de o culto de Nossa Senhora dos Prazeres ser muito antigo dentro da tradição católica portuguesa. De acordo com os dados históricos recolhidos por Santo(1988;1990) e Megale(1980), o culto surgiu por volta do século XIV, e Portugal é o primeiro país da cristandade a festejar as alegrias de Nossa Senhora. Estas alegrias são em número de sete, e são as seguintes:

"A anunciação do anjo, a saudação de Santa Isabel, o nascimento de seu Divino Filho, a visita dos Reis Magos, o encontro de Jesus no templo, a

primeira aparição de Cristo após a Ressurreição e finalmente a sua coroação no Céu após sua gloriosa assunção" (Megale, 1980:317).

A Virgem dos Prazeres é um dos "mil nomes" de Maria, e o culto mariano é particularmente rico em Portugal. Maria é a mãe dos homens, a mãe da nação lusitana. Seu significado simbólico e arquetípico encontra-se nas profundezas da cultura portuguesa. É mergulhando nestas profundezas que Santo (1988) escava as camadas históricas e arqueológicas que revelam-se do culto à Nossa Senhora dos Prazeres. De acordo com este autor, este culto tem íntimas relações com a tradição milenar do Oriente Médio. Destacando-se já nos primórdios da cultura babilônica o culto à Deusa Ishtar, como a mãe dos homens, e a Deusa da guerra, de grande difusão por todo o Oriente Próximo. Posteriormente se vêem relações com o culto à Rainha Ester dos Hebreus, também sendo símbolo da maternidade dos homens da terra e do céu. Particularmente importante para nós é a associação com a Rainha Ester, constatada num processo do Tribunal da Inquisição datado de 1716, citada no capítulo 2. Comprova-se desta forma o sincretismo existente em Portugal em torno deste culto. Deve-se também considerar o fato de que o culto à Deusa Ishtar e à Rainha Ester, sempre estarem ligados a liturgias orgíacas. Devemos registrar este dado, que tem singular importância também no Brasil. Segundo certos autores há um sincretismo presente nos cultos afro-brasileiros em relação a esta Santa. De acordo com Araújo (1978) e Valente (1977), citando outros pesquisadores, Nossa Senhora dos Prazeres associa-se aos cultos dos orixás

Oxum e Obá. Além disso podemos observar num romance de 1847, escrito por Castro(1980), um registro curioso, que é também comentado por Gonçalves de Mello(1971), de festas e banquetes no topo dos Montes Guararapes, em frente à igreja e que frequentemente revelavam-se em encontros dionisiacos. É assim que no referido romance encontramos estas palavras, que comentam um jantar bastante interessante ocorrido em momento de romaria:

"(...) passados alguns minutos começou o profuso jantar, que, alegrado com assíduo exercício de esgotamento do ebrifestivo copo, se tornou uma completa orgia- uma pomposa festividade do Deus Bacho com suas adorações solenes à impudica Vênus" (Castro,1980:119).

Apoiado nos dados históricos, levantados principalmente por Santo(1988;1990), defendo a hipótese, de que o culto à Nossa Senhora dos Prazeres possui uma estrutura ritual e religiosa que se combina muito bem com a tradição milenar, mesopotâmica e mediterrânea. Isto está de acordo com as intuições de Marcel Mauss, que analisando a obra de Dieterich, defende uma unidade dentro da tradição popular antiga. Assim ele nos diz:

"(...) a tradição popular foi um fundo sempre idêntico e jamais esgotado, onde periodicamente se restaurou e se renovou a mentalidade religiosa em via de transformações"(Mauss,1981:385).

Marcel Mauss vai mais além em sua análise, revelando que a obra de Dieterich, "Religião popular, e as formas fundamentais do pensamento religioso", outra coisa não faz que:

"(...) explicar a noção de Mãe-Terra, tema fundamental das mitologias clássicas, tema literário de múltiplas literaturas que teve suas

manifestações até no cristianismo, onde a Virgem com frequência assumiu certos traços da antiga Mãe-Terra" (Mauss, 1981:384).

Desta forma, com a pertinência teórica de autor genial e de monumental importância para as Ciências Sociais, defendo a tese de que, ao se constituir em culto, no Brasil, ligada principalmente à expulsão dos holandeses calvinistas da Reforma protestante, Nossa Senhora dos Prazeres encarna perfeitamente o espírito, ou melhor, a imagem barroca de uma civilização que se ergue afirmando uma dimensão mítica estruturada milenarmente. Mas de que maneira podemos falar de uma imagem barroca?

Em relação à definição de um conceito de imagem, sigo de perto o belo trabalho de Serge Gruzinski, "La Guerre des Images" (1990). Nesta obra o autor avalia a dificuldade de se definir abstratamente a imagem, que é um produto histórico e objeto Ocidental por excelência:

"(...) j'ai renoncé à m'engager dans une description trop systématique de l'image et de son contexte par crainte de perdre de vue une réalité que n'existe que dans leur interaction" (Gruzinski, 1990:16).

Portanto, compreendemos a partir daí que o conceito de imagem se aplica num contexto histórico bem definido, e que não se aplica indiferenciadamente ou abstratamente. É assim que com a Descoberta da América todo um processo de catequese, de imposição de uma língua, de leis etc., se dá pela imagem, já que o povo ao qual isto é imposto raramente conhece a escrita.

Segundo Gruzinski, com as construções das igrejas, dos palácios e monumentos, com a dominação efetiva dos

indígenas, processa-se uma verdadeira "colonisation de l'imaginaire", onde não tem fim a construção e a reconstrução de suas culturas. Neste sentido, quando o autor enfatiza o papel do sincretismo e da mestiçagem na cultura hispânica e latino-americana em geral nos aproximamos do conceito de barroco, que parece dar conta desta realidade cultural.

Porém da mesma forma que em relação à imagem, não se trata de definir o barroco abstratamente, pois há uma polêmica semântica em torno deste problema. No entanto, utilizo um trabalho singular de autor cubano que nos dá toda a dimensão, se não literária, pelo menos estética, do conceito. Severo Sarduy neste suscito fragmento nos diz:

"O barroco estava destinado, desde o seu nascimento, à ambigüidade, à difusão semântica. Foi a grossa pérola irregular - em espanhol barrueco ou berrueco, em português barroco - a rocha, o nodoso, a densidade aglutinada da pedra - barrueco ou berrueco -, talvez a excrescência, o quisto, o que, prolifera, ao mesmo tempo livre e lítico, tumoral, verrugoso; talvez o nome de um aluno dos Carracci, por demais sensível e até amaneirado - La Barroche ou Barroci (1528-1612) -; talvez, um silogismo - Barroco. Finalmente, para o catálogo denotativo dos dicionários, amontoados de banalidade codificada, o barroco equivale à bizzaria chocante - littré-, ou: "o estrambólico, a extravagância e o mau gosto" - Martínez Amador" (Sarduy, 1979:58).

Pode-se censurar a citação de um texto demasiadamente literário que ao invés de sugerir uma definição teórica, enfatiza sua indeterminação e sua ambigüidade estética. No entanto, confrontando-o com esta outra citação de um grande esteta contemporâneo, vemos do mesmo modo constatar-se esta ambigüidade. Assim temos:

"Entre todas las etiquetas utilizadas en historia de la cultura y de las formas, quizá la de "Barroco" sea la más ambigua: originalmente indicación de un estilo, ha llegado a ser también el rótulo de una época donde, además tienen lugar importantes hechos de estilo nada "barroco". (Valverde, 1985:07).

Neste estudo utilizamos o conceito de barroco no sentido amplo de um fenômeno que expressa múltiplas dimensões da realidade que começa a delinear-se no século XVI. É com a Reforma Luterana, e a conseqüente reação católica contra-reformista do Concílio de Trento - (1545-1563), que vemos desenvolver-se seu destino histórico. Deste modo, compreendo o Barroco, como nos salientou Severo Sarduy:

"Nódulo geológico, construção móvel e lamacenta, de barro, pauta da dedução ou pérola; dessa aglutinação, dessa proliferação incontrolada de significantes, e também dessa firme orientação de pensamento, necessitava, para contestar os argumentos reformistas, o Concílio de Trento. À esta necessidade respondeu a iconografia pedagógica proposta pelos jesuítas, uma arte literalmente do tape-à-oeil, que pusesse a serviço do ensino, da fé, todos os meios possíveis, que negasse a descrição, o matiz progressivo do sfumato, para adotar a nitidez teatral, o repentino do claro-escuro, e abandonasse a sutileza simbólica encarnada pelos santos, com seus atributos, para adotar uma retórica do demonstrativo e do evidente, pontuada de pés de mendigos e de farrapos de virgens campesinas e mãos calosas" (Sarduy, 1979:58).

Neste sentido, pontuou a perspectiva que pretendi dar ao conceito de Barroco neste estudo. Entretanto, não basta apreender o campo semântico do Barroco. A partir de uma elaboração teórica conceitual, proponho uma reflexão sociológica do conceito. Para tanto, aproximo-me de um trabalho de Roger Bastide, escrito nos anos quarenta, para o

Jornal "O Estado de São Paulo". Estes artigos são os "Estudos de Sociologia Estética Brasileira"(1940), e neles Bastide pretendia esboçar "as grandes linhas de uma futura sociologia do barroco brasileiro"(Bastide,1940:02).

Seguindo estas "grandes linhas" é que antes de terminar este trabalho, faço uma breve referência à citada pesquisa etnográfica que empreendi, agora em São Luís do Maranhão. Se trata de uma investigação teórica e empírica em relação à realidade impressionante de festividades que ocorrem num pequeno bairro da cidade. A partir de uma observação participante, de entrevistas e de outros procedimentos, fui penetrando no universo social e cultural daquela comunidade, que hoje é símbolo da criatividade popular local.

Deste modo, observei que existe um ciclo anual diferenciado de festas, seguindo sempre o calendário católico, mas que possui uma mobilidade relativa e cada vez mais profana. O título deste estudo é "Madre Deus: o Barroco-festa. Um estudo sobre a Civilização da Festa em São Luís do Maranhão". De uma maneira resumida, faço um pequeno apanhado das linhas de força deste trabalho(Corrêa,1992).

Basicamente, o que desenvolvi foi um confronto teórico com as teses de Roger Caillois contidas no seu livro "O homem e o sagrado"(1979). Em linhas gerais, o que o autor defende é que a festa cumpre uma função social específica dentro da sociedade primitiva. Neste contexto, sob influência das idéias de Emile Durkheim(1989), a festa promove a efervescência coletiva em torno de símbolos

comuns, revitalizando o corpo social ciclicamente: atualiza mitos, renova o espírito coletivo e revigora sua unidade. Porém, com o desenvolvimento das sociedades modernas, Caillois vislumbra o fim, a decadência desta estrutura. Para este autor, o fenômeno social que substitui esta função das festas na sociedade moderna e industrial é a Guerra. É assim, que nos diz:

"Como equivalente desta crise (a efervescência da festa) que sobressai brutalmente sobre o fundo de monotonia da vida cotidiana, que apresenta em relação a esta quase todos os contrastes, e cada um deles num grau extremo, só se é possível apontar um único exemplo nas civilizações complexas e mecânicas. Apenas um fenômeno, tendo em conta a natureza e o desenvolvimento destas últimas, revela uma importância, uma intensidade, um fulgor comparáveis e da mesma ordem de grandeza: a Guerra" (Caillois, 1979:163).

Diante disso, quando percebemos a importância que tem na cultura latino-americana, a festa e sua expressão social, colocamos em questão o problema da identidade e do modo de ser e de construir nossa civilização. É inegável que as festas populares fazem parte de nossa tradição. Será que o confronto com a modernidade significará a perda destes traços distintivos? É o questionamento a que nos impele Otávio Paz, quando indaga:

"Alguns acham que todas as diferenças entre os norte-americanos e nós são econômicas, isto é, que eles são ricos e nós somos pobres, que nasceram na democracia, no capitalismo e na Revolução Industrial e nós nascemos na Contra-Reforma, no monopólio e no feudalismo. Por mais profunda e determinante que seja a influência do sistema de produção na criação da cultura, recuso-me a acreditar que bastará possuímos uma indústria pesada para vivermos livres de qualquer imperialismo econômico, para que desapareçam nossas distinções(...)" (Paz, 1976:23).

Parece-me que esta é a questão fundamental: o problema de nossas diferenças culturais, e como abordá-las cientificamente. Se seguimos os paradigmas teóricos de Roger Caillois, cairemos numa forma de etnocentrismo pernicioso. Considerar a Festa como sobrevivência dos tempos arcaicos e das sociedades primitivas, joga-nos no mar dos preconceitos contra a cultura popular, e na folclorização dos nossos costumes.

Em busca de uma superação epistemológica destes princípios, alternativas teóricas se impõem. É assim que devemos vislumbrar uma crítica positiva à visão de mundo racionalista, progressista, que pasteuriza as sociedades em modelos civilizacionais estanques e estéreis. Dentro de um processo de racionalização da existência, do que Max Weber (1985) chamou de "desencantamento do mundo", vemos a imposição de formas culturais que alienam e homogenizam. Michel Maffesoli, num livro de rara lucidez, provoca uma reflexão radical:

"A medida que o século XIX evoluía, o que era a sua ideologia oficial tendia a esterilizar-se. Com o sucesso do maniqueísmo, o iluminismo, logo substituído pelo positivismo, parece triunfar; a razão conquistadora expande seu campo de investigação e de aplicação. (...). Assim, a racionalização exagerada da existência (Max Weber) irá em pouco tempo substituir o que, inicialmente, fora somente uma exploração da força de trabalho. O percurso da exploração à alienação mostra-se balizado pelos projetos, das luzes e a tecnoestrutura contemporânea, sempre a mesma à despeito de variações do regime político, recolhe os frutos da grande ideologia progressista, que pretende planificar a felicidade individual e social pelo uso exclusivo dos instrumentos da razão" (Maffesoli, 1985:133).

Deste modo, a partir da etnografia de um pequeno

bairro, de São Luís do Maranhão, e da observação de outras localidades de nosso país, como Recife, Salvador, Rio de Janeiro etc., percebi que o significado cultural da festa em nossa cultura, de maneira alguma pode ser compreendido dentro dos parâmetros teóricos de Roger Caillois. Creio que neste momento podemos retomar a epígrafe deste estudo, que tem em Jean Duvignaud o grande inspirador. Seu questionamento abre a discussão para uma redefinição de nossos paradigmas interpretativos. Neste momento podemos centrar toda a exposição destes quadros empíricos, onde apresento minhas pesquisas em Recife(Escola de Samba do Limonil), em Jaboatão dos Guararapes(Festa de Nossa Senhora dos Prazeres) e em São Luís do Maranhão(Bairro da Madre de Deus), nas indagações lapidares de Jean Duvignaud, que com grande sensibilidade percebeu profundamente a realidade dos problemas que nos arriscamos a colocar em foco:

"O Brasil - assim como a América Latina - (...), oferece a imagem ou a ilusão daquilo que poderia ter sido uma civilização que houvesse acolhido outra opção, diversa da rentabilidade e do capital. O ingresso na economia de mercado era inevitável? Por acaso, é inconcebível uma sociedade que pratique a redistribuição da riqueza, orientando-se para a procura do desenvolvimento de homens e mulheres, ao invés do esforço no sentido de uma organização sistemática com vistas a eleger o trabalho como a última finalidade social dos seus membros? Quatro séculos mais tarde, a pergunta ainda não parece haver sido formulada..."(Duvignaud,1983:24).

Eis as perguntas que revelam-se de crucial importância. Talvez ainda não tenhamos condições de respondê-las todas. Porém, gostaria de provocar e recolocar aqui o tema que abre este texto, e a qual se liga

efetivamente este estudo. Nas primeiras páginas deste estudo manifestei a intenção de apresentar aos leitores a dimensão utópica que admito encontrar na cultura brasileira e latino-americana, num processo que desenvolve-se desde a Descoberta. Afirmei que era possível apreender esta utopia no universo simbólico característico das diversas cerimônias populares que se realizam em nossa sociedade. E é de fato isto que pretendi apresentar aqui. De maneira a mais sucinta e resumida, procurei, através destas páginas, reunir subsídios e materiais etnográficos que pudessem dar respostas às indagações que Jean Duvignaud condensou de forma sutil.

Acredito que é oportuno, apesar de o quadro atual de nossa vida política passar por momentos de lamentável conturbação, procurarmos enfrentar estes desafios. Neste sentido, vejo revelar-se uma linguagem precisa destes conjuntos de dados apresentados, é um desejo real de nossas populações em verem destruídas as formas históricas opressivas que determinam um destino cruel para a maioria das nações que compõem nosso continente. A utopia está expressa nas diferentes formas de festividades e cerimônias populares. Nelas vemos a força latente de impulsos contraditórios confrontar uma realidade altamente hierarquizada, desigual, discriminatória. Nestes momentos vemos manifestar-se uma vocação mais democrática, igualitária, subversiva, que coloca em questão toda uma ordem estabelecida.

Pode-se afirmar ainda mais que a característica

central de nossa civilização é que ela se constitui num modelo diferente de organização social, onde aparece um pluralismo étnico e religioso de alcance nunca imaginado. No que poderíamos chamar de pós-modernidade de nossa cultura, vemos um projeto de universalização de um futuro bem próximo. E isto já foi percebido por autores como Serge Gruzinski(1990) e Roberto Motta(1991). Se há alguma esperança no horizonte a qual nos possamos inclinar, é a de que existe de fato no nosso imaginário social um projeto de civilização onde a vida ainda preserve seu encanto, chegando ao fim um processo de fossilização estereotizante. Seremos nós espectadores deste mundo que se está por construir?

Finalmente, fechando estas reflexões, que se não forem ingênuas ou românticas, haverão de ter outros defeitos, trago às mãos do Leitor esta referência singular de um texto do professor Roberto Motta, escrito recentemente:

"C'est en suivant le modèle de l'Amérique Latine que se généralise la civilisation post-moderne, caractérisée par les syncrétismes, le pluralisme ethnique et religieux. En revanche, la civilisation de l'Amérique Latine telle qu'elle se forma au Brésil, au Mexique, au Pérou et ailleurs, contient, outre ce que elle a reçu des Indiens et de Africains, une certaine image de l'Europe, devenue étrangère à l'Europe elle-même: la civilisation du baroque et de la fête, que triompha jadis dans le pays de la méditerranée. Ne serait-ce pas, dans les fêtes du cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique, l'Europe de redécouvrir elle-même et ne serait-ce pas que le vieux projet de l'universalisation de l'Europe aboutit à l'americano-latinisation de la planète?" (Motta, 1992:147).

## BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Isidoro M. da Silva.  
 1980. O carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém. Vozes. Petrópolis.
- ARAÚJO, Ari.  
 1978. Expressões da cultura popular: as escolas de samba do Rio de Janeiro e o amigo da madrugada. Ed. Vozes. Petrópolis.
- AVILA, Affonso.  
 1969. O Barroco e uma linha de tradição criativa. Revista Universitas, Salvador(2), jan/abr.  
 1971. O Lúdico e as projeções do mundo barroco. Ed. Perspectiva. São Paulo.
- AZEVEDO, Fernando de.  
 1971. A cultura brasileira. Ed. Universidade São Paulo. São Paulo.
- BAKHTINE, Mikhail.  
 1974. La cultura popular en la edad media y renacimiento. Ed. Barral. Barcelona.  
 1988. Marxismo e filosofia da linguagem. Ed. Hucitec. São Paulo.
- BASTIDE, Roger.  
 1940. Estudos de sociologia estética brasileira. In "O Estado de São Paulo". São Paulo, 04/08 a 16/10 de 1940. 1o cad. p. 4-5.  
 1945. Arte e sociedade. Ed. U.S.P./C.E.N. São Paulo.  
 1945. Imagens do nordeste místico: em branco e preto. Ed. O Cruzeiro. Rio de Janeiro.  
 1983. Estudos afro-brasileiros. Ed. Perspectiva. São Paulo.
- BERGER, Pedro I.  
 1973. Um humor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Ed. Vozes. Petrópolis.
- BOAS, Franz.  
 1966. Race, language and culture. Ed. The Free Press. New York.  
 1970. Questiones fundamentales de antropologia cultural. Ed. Solar. Mexico.

- BENJAMIN, Walter.  
1987a. **Magia e técnica, arte e política.** Ed. Brasiliense. São Paulo.
- 1987b. **Origem do drama barroco alemão.** Ed. Brasiliense. São Paulo.
- BORGES, Jorge Luis.  
1986. **História universal da infâmia.** Ed. Globo. Porto Alegre.
- BOURDIEU, Pierre.  
1974. **A economia das trocas simbólicas.** Ed. Perspectiva. São Paulo.
1989. **O poder simbólico** Ed. DIFEL. Lisboa.
- BOXER, Charles R.  
1967. **Relações raciais no império colonial português.** Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues.  
1982. **A festa do divino espírito santo na casa de São José.** Revista *Religião e Sociedade* nº8. São Paulo.
1989. **A cultura na rua.** Ed. Papirus. Campinas.
- BUARQUE DE HOLLANDA, Francisco.  
1983. **Calabarí o elogio da traição.** Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro.
- BUARQUE DE HOLLANDA, Sérgio.  
1959. **A visão do paraíso.** Ed. Nacional. São Paulo.
- BURKE, Peter.  
1989. **Cultura popular na idade moderna.** Ed. Companhia das Letras. São Paulo.
- CAILLOIS, Roger.  
1950. **O homem e o sagrado.** Ed. 70. Lisboa.
- CARNEIRO, Edison.  
S/D. **Candomblés da Bahia.** Ed. Ouro. São Paulo.
- CARVALHO, Maria Michel Pinho de.  
1988. **Matrizes que desafiam o tempo: é o bambô de Maracanhão = um estudo de tradição / modernidade na cultura popular.** Dissertação de mestrado apresentado a coordenação de pós-graduação da Escola de Comunicação da UFRJ. Orientadora: Dra. Heloisa Buarque de Holanda.

- CASCUDO, Luis da Camara.  
1983. **Geografia dos mitos brasileiros.** Ed. Itatiaia.  
Belo Horizonte.
- CASTRO, Bernardino Freire de Figueiredo Abreu.  
1980. **Nossa Senhora dos Guararapes: romance histórico, descritivo, moral e celtico.** Ed. Fundação de Cultura da Cidade do Recife, Recife.
- CAZENEUVE, Jean.  
S/D. **Sociologia do rito.** Ed. Rev. Porto.
- CHEVALIER, Jean.  
1991. **Dicionário de símbolos.** Ed. José Olympio, Rio de Janeiro.
- CORREIA, Alexandre Fernandes.  
1991. <sup>a</sup> **Uma aventura etnográfica no Grêmio Recreativo e Escola de Samba Limopili: um estudo sobre o significado cultural da Escola de Samba na comunidade da vila São Miguel, em Recife.** Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado em Antropologia Cultural. Monografia.
1991. <sup>b</sup> **O simbolismo barroco na Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres nos Montes Guararapes em Pernambuco.** Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado em Antropologia Cultural. Monografia.
1992. **Madre de Deus: o barroco=festa. Um estudo sobre a civilização da festa em São Luís do Maranhão.** Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado em Antropologia Cultural. Monografia.
- CORREIA, Norton F.  
1985. **Sacavá, Nossa Senhora dos Navegantes!** Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestrado em Antropologia Social. Monografia.
- COX, Harvey.  
1974. **A festa dos foliões: um ensaio teológico sobre festividades e fantasia.** Ed. Vozes, Petrópolis.
- DAMATTA, Roberto.  
1977. **Ensaio de antropologia estrutural.** Ed. Vozes, Rio de Janeiro.
1981. **Carnavais, malandros e heróis.** Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
1986. **Explorações: Ensaio de sociologia interpretativa.** Ed. Rocco, Rio de Janeiro.
1987. **Relativizando: uma introdução à antropologia social.** Ed. Rocco, Rio de Janeiro.

- DELEUZE, Gilles.  
1991. *À dobrar: Leibniz e o barroco*. Ed. Papirus, Campinas.
- DOUGLAS, Mary.  
1973. *Natural symbols: explorations in cosmology*. Ed. Vintage, New York.
- DURAND, Gilbert.  
1975. *Science de l'homme et tradition: le nouvel esprit anthropologique*. Ed. Sirey, Paris.  
1982. *Mito, símbolo e mitodologia*. Ed. Presença, Lisboa.  
1983. *Mito e sociedade. A mitanálise e a sociologia das profundezas*. Ed. Regra do Jogo, Lisboa.  
1987. *Mitolusismos: de Lima de Freitas*. Ed. Perspectivas e Realidades, Lisboa.  
1988. *A imaginação simbólica*. Ed. Cultrix, São Paulo.  
1989. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Ed. Presença, Lisboa.
- DURHAM, Eunice R. et alif.  
1986. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- DURKHEIM, Émile.  
1989. *As formas elementares da vida religiosa*. Ed. Presença, São Paulo.
- DUVIGNAUD, Jean.  
1973. *Êtes et civilisations*. Ed. Weber, Genève.
- ELIADE, Mircea.  
1979. *Tratado de historia das religiões*. Ed. L.B.L., Lisboa.  
1980. *O sagrado e o profano*. Ed. L.B.L., Lisboa.  
1988. *O mito do eterno retorno*. Ed. 70, Lisboa.  
1989. *Origens*. Ed. 70, Lisboa.
- ECO, Umberto.  
1977. *Como se faz uma tese*. Ed. Perspectiva, São Paulo.
- FERNANDES, Rubens César.  
1982. *Os cavaleiros de Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. Ed. Brasiliense, São Paulo.

- FERRETI, Sérgio Figueiredo.  
 1983. *Quecebetam de Zomadouui um estudo de antropologia da religião na Casa das Minas*. Dissertação de Mestrado. Natal.
1991. *Repensando o sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP. São Paulo.
- FREYRE, Gilberto.  
 1977. *Casa grande e senzala*. Ed. José Olympio. Rio de Janeiro.
1980. *Arte, Ciência e Içópico*. Ed. DIFEL. São Paulo.
- FRAZER, Sir James G.  
 1986. *O ramo de ouro*. Ed. Circuito do Livro. São Paulo.
- GALVÃO, Eduardo.  
 1976. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de itá, Baixo Amazonas*. Ed. Nacional. Brasileira.
- GEERTZ, Clifford.  
 1978. *A interpretação das culturas*. Ed. Zahar. Rio de Janeiro.
- GIDDENS, Anthony.  
 1981. *As idéias de Durkheim*. Ed. Cultrix. São Paulo.
- GONÇALVES DE MELLO, José A.  
 1947. *Tempo dos flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil*. Ed. José Olympio. São Paulo.
1971. *A igreja dos Guaracapes*. Ed. Universidade Federal de Pernambuco. Recife.
- GRUZINSKI, Serge.  
 1990. *La guerre des images: de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*. Ed. Fayard. Paris.
- HAUSER, Arnold.  
 1984. *A arte e a sociedade*. Ed. Presença. Lisboa.
- HEERS, Jacques.  
 1987. *Festas de loucos e carnavais*. Ed. Dom Quixote. Lisboa.
- ISAMBERTI, François-André.  
 1982. *Le sens du sacré: fête et religion populaire*. Les éditions de minuit. Paris.
- JUNG, Carl Gustave.  
 1964. *O homem e seus símbolos*. Ed. Nova Fronteira. Rio de Janeiro.

- LANDIM, Leilah.  
1990. **Sinais dos tempos: Diversidade religiosa no Brasil.** Ed. ISER. Rio de Janeiro.
- LAPLANTINE, François.  
1988. **Aprender antropologia.** Ed. Brasiliense. São Paulo.
- LEWIS, Yoam M.  
1977. **Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo.** Ed. Perspectiva. São Paulo.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.  
1975. **Antropologia estrutural I.** Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.  
1976. **Antropologia estrutural II.** Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.  
1981. **Mito e significado.** Ed. 70. Lisboa.
- LIMA, Carlos de.  
1988. **A festa do divino espírito santo em Alcântara.** Ed. FNPM. Brasília.
- LIMA JUNIOR, A.  
1938. **Ligeiras notas sobre arte religiosa no Brasil.** In, Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Ed. M.E.C. Rio de Janeiro.
- LISBOA, João Francisco.  
1992. **A festa de Nossa Senhora dos Remédios.** Ed. Legenda. São Luís.
- LUNA, Padre Lino do Monte Carmelo.  
1867. **Memória sobre os Montes Guacarapes.** In, Revista do Patrimônio Arqueológico e Geográfico de Pernambuco. Ano V - Tomo 2o, no 17. Recife.
- MAFFESOLI, Michel.  
1985. **A sombra de Dionísio: contribuição à sociologia da orgia.** Ed. Graal. Rio de Janeiro.
- MAGNANI, José Guilherme C.  
1984. **Esta no pedaço.** Ed. Brasiliense. São Paulo.
- MARX, Karl.  
1973. **Formações econômicas pré-capitalistas.** Ed. Escorpião. Porto.
- MAUSS, Marcel.  
1974. **Sociologia e antropologia.** Ed. EDUSP. São Paulo. 2v.  
1981. **Ensaio de sociologia.** Ed. Perspectiva. São Paulo.

- MEDEIROS, Bartolomeu Figueiroa de.  
 1987. **Nossa Senhora do Carmo do Recife: a Brilhante Senhora dos muitos rostos= e sua festa.** Dissertação de mestrado. Orientador: Roberto Mauro Cortez Motta. UFPE. Recife.
- MEGALE, Nilza Botelho.  
 1980. **102 invocações da virgem Maria no Brasil: história, folclore e iconografia.** Ed. Vozes. Petrópolis.
- MEIRELES, Mário Martins.  
 1991. **Holandeses no Maranhão: 1641 = 1644.** Ed. Universidade Federal do Maranhão. São Luis.
- MOONEN, Frans.  
 1988. **Antropologia aplicada.** Ed. Ática. São Paulo.
- MORIN, Edgar.  
 1967. **Cultura de massa no século XXI: o espírito do tempo.** Ed. Forense. Rio de Janeiro.
- MOTTA, Roberto Mauro Cortez.  
 1979. **O povoado de Suape: economia, sociedade e atitudes.** Ed. CONDEPE. Recife.  
 1980. **Cidade e devoção.** Ed. Pirata. Recife.  
 1990. **Os latifúndios simbólicos dos terreiros do xangô.** In, Cadernos de mestrado em Antropologia, no2. Manifestações religiosas afro-brasileiras em Pernambuco. Ed. D.C.S. UFPE. Recife.  
 1991. <sup>a</sup> **Edjé Balé: alguns aspectos do sacrificio no xangô de Pernambuco.** Tese de concurso para professor titular de antropologia no Departamento de Ciências Sociais do CFCH da UFPE. Recife.  
 1991. <sup>b</sup> **La fête et la transe au coeur du social: l'exemple du candomblé brésilien.** In Revue Internationale d'action communautaire. Université de Montreal. p.129-135.  
 1992. **Dieux et déesses contre la raison.** In "Notre Amérique Métisse". Éditions La Découverte. Paris.
- MOTA MENEZES, José Luis da.  
 1973. **A igreja de Nossa Senhora dos Prazeres= Guaracapes.** Ed. UFPE. Recife.

- NEVES, Delma Pessanha.  
 1980. **Compa e circunstância.** Boletim do Museu Nacional, no 35. Rio de Janeiro.
- ORTIZ, Renato.  
 1988. **A moderna tradição brasileira.** Ed. Brasiliense. São Paulo.  
 1991. **A morte branca do feiticeiro negro.** Ed. Brasiliense. São Paulo.
- PAZ, Otávio.  
 1976. **O labirinto da solidão e post-scriptum.** Ed. Paz e Terra. Rio de Janeiro.
- PIMENTEL, José.  
 1987. **Heróis pernambucanos no teatro ao ar livre.** Ed. FUNDARPE. Recife.
- RAMOS, Arthur.  
 1951. **O negro brasileiro.** Ed. G.E.N. Rio de Janeiro.
- RAMIREZ, Elisa.  
 1986. **Hacia el nuevo milenio.** Ed. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- ROCHA PITTA, Danielle P. (org.).  
 1984. **O imaginário e a simbologia da passagem.** Ed. Massangana. Recife.  
 1987. **Arte e simbolismo em Pernambuco.** Inédito. Recife.
- REIS, Padre Jacinto dos.  
 1967. **Invocações de Nossa Senhora em Portugal d'aquém e d'além-mar e seu padroado.** Ed. III. Lisboa.
- RIBEIRO, Darcy.  
 1986. **América Latina: a pátria grande.** Ed. Guanabara. Rio de Janeiro.
- RIBEIRO, João Ubaldo.  
 1984. **Viva o povo brasileiro.** Ed. Nova Fronteira. Rio de Janeiro.
- RIBEIRO, René.  
 1952. **Cultos afro-brasileiros do Recife.** Ed. BIJN. Recife.
- RIVIÈRE, Claude.  
 1989. **As litúrgias políticas.** Ed. Imago. Rio de Janeiro.

- SANCHIS, Pierre.  
1983. **Arcaiais: Festa de um povo e as comarcas portuguesas.** Ed. Dom Quixote, Lisboa.
- SANTO, Moisés Espírito.  
1988. **Origens orientais da religião popular portuguesa.** Ed. Assírio e Alvim, Lisboa.  
1990. **A religião popular portuguesa.** Ed. Assírio e Alvim, Lisboa.
- SANTOS, Pedro Braga dos.  
1980. **Alcântara = a sociologia da festa do divino.** Ed. FIPES, São Luís.
- SARDUY, Severo.  
1979. **Escrito sobre um corpo.** Ed. Perspectiva, São Paulo.  
1989. **Barroco.** Ed. Vega, Lisboa.
- SCHAMA, Simon.  
1992. **O desconforto da riqueza: a cultura holandesa na época de ouro: uma interpretação.** Ed. Companhia das Letras, São Paulo.
- SERRES, Michel.  
1993. **Filosofia mestiça.** Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.
- TAUSSIG, Michael.  
1993. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o tucoc e a cuca.** Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- TEIXEIRA, Sérgio Alves.  
1989. **Os recados das festas.** Ed. Funarte, Rio de Janeiro.  
1992. **A semântica simbólica dos nomes de galos de briga, bois, prostitutas e travestis.** Ed. UFRGS, Porto Alegre.
- THEODORO, Janice.  
1992. **América barroca: temas e variações.** Ed. Nova Fronteira, São Paulo.
- TURNER, Victor.  
1974. **Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society.** Ed. Cornell University Press, Londres.

- VALENTE, Valdemar.  
1977. **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** Ed. Nacional. São Paulo.
- VALVERDE, José Maria.  
1985. **El barroco: una vision de conjunto.** Ed. Montesinos. Barcelona.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de.  
1979. **História.** Ed. Ática. São Paulo.
- VELHO, Gilberto.  
1987. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea.** Ed. Zahar. Rio de Janeiro.
- VERGER, Pierre Fatumbi.  
1981. **Orixás.** Ed. Corrupio. São Paulo.
- VIANNA, Hélio.  
1975. **História do Brasil.** Ed. Melhoramentos. São Paulo.
- WEBER, Max.  
1967. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo.** Ed. Pioneira. São Paulo.  
1979. **Ensaio de sociologia.** Ed. Zahar. Rio de Janeiro.  
1986. **Coleção grandes cientistas sociais.** Ed. Ática. São Paulo.
- WOLF, Eric.  
1968. **The virgin of Guadalupe: mexican national symbol.** In, *Readings in Anthropology.* New York: Creewll. 700-7.
- WUNNEBURGER, Jean-Jacques.  
1977. **La fête, le jeu et le sacré.** Ed. Universitaires. Paris.

- VALENTE, Valdemar.  
1977. **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** Ed. Nacional. São Paulo.
- VALVERDE, José Maria.  
1985. **El barroco: una vision de conjunto.** Ed. Montesinos. Barcelona.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de.  
1979. **História.** Ed. Ática. São Paulo.
- VELHO, Gilberto.  
1987. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea.** Ed. Zahar. Rio de Janeiro.
- VERGER, Pierre Fatumbi.  
1981. **Orixás.** Ed. Corrupio. São Paulo.
- VIANNA, Hélio.  
1975. **História do Brasil.** Ed. Melhoramentos. São Paulo.
- WEBER, Max.  
1967. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo.** Ed. Pioneira. São Paulo.  
1979. **Ensaio de sociologia.** Ed. Zahar. Rio de Janeiro.  
1986. **Coleção grandes cientistas sociais.** Ed. Ática. São Paulo.
- WOLF, Eric.  
1968. **The virgin of Guadalupe: mexican national symbol.** In, *Readings in Anthropology.* New York: Creewll. 700-7.
- WUNNEBURGER, Jean-Jacques.  
1977. **La fête, le jeu et le sacré.** Ed. Universitaires. Paris.

Festa de  
N. Senhora dos Prazeres



Montes Guararapes

1992

## HINO DE NOSSA SENHORA DOS PRAZERES

Letra: D. Tarcísio da Silva Ferreira, O. S. B.

Música: D. Plácido de Oliveira, O. S. B.

Maria, Torre Invencível  
Cercada de escudos mil  
Nas lutas dos Guararapes  
Salvou a fé no Brasil.

Estribilho:  
Rainha, vimos buscando  
as bênçãos do vosso amor  
Guardai-nos sempre no peito  
da graça o santo esplendor

Foi quando as armas das trevas,  
lutando contra a da luz  
plantavam no erro a cizânia  
nas Terras de Santa Cruz.

No campo duros combates,  
no templo muita oração:  
A virgem Mãe dos Prazeres  
estendes aos bravos a mão!

Na guerra trouxe a vitória:  
Na paz nos livra do mal  
na vida é nossa esperança  
na morte um grande final

Do negro abismo da culpa  
a vós erguemos o olhar  
Maria, Estrela bendita,  
bendita Estrela do Mar!

Guardai na infância a candura  
nos jovens, santo temor  
Guardai a todos bem perto  
de Cristo Nosso Senhor.

Que a luz de Cristo ilumine  
as lei de nosso país!  
sem ela não há na terra  
nação nem povo feliz.

Ó dai-nos Mãe, os tesouros  
de vosso Filho Jesus:  
em jorros eles transbordam  
do peito aberto na cruz.

Rainha após este exílio,  
mostrai-nos a eterna luz  
Ó Virgem Mãe dos Prazeres,  
Ó Virgem, Mãe de Jesus

### 1. Hino de Nossa Senhora dos Prazeres

## NOVENA DE NOSSA SENHORA DOS PRAZERES

### NOITEIROS

Crianças da Paróquia	Domingo - Dia 19
Legião de Maria	2ª feira - Dia 20
Vicentinas	3ª feira - Dia 21
Renovação Carismática	4ª feira - Dia 22
Grupo Jovem Missionário	5ª feira - Dia 23
Apostolado da Oração	6ª feira - Dia 24
Filhas de Maria	Sábado - Dia 25
MEJ	Domingo - Dia 26
Festa de Nossa Senhora dos Prazeres	2ª feira - Dia 27

A solenidade de Nossa Senhora dos Prazeres dos Montes Guararapes, Jaboatão, será a 335ª, a realizar-se no local das antigas batalhas das forças brasileiras, lusas, negras e indígenas contra o inimigo holandês, que fazia então, 24 anos de domínio sobre o Nordeste brasileiro.

O venerável Santuário da Virgem dos Prazeres ergue-se, dentro do estilo barroco, primitivo seiscentista, com paredes revestidas de azulejos lusos, do final do século XVII, reproduzindo folhagens típicas da arte indiana, denominadas tipo padrão; os três retábulos, próprios da época, de colunas salomônicas, revestidas de cachos de uva e de pássaros; essas colunas na parte superior formam círculos, sendo este fenómeno único do barroco primitivo. As mesas dos altares são tipo frontal, destacando-se o da mesa do altar-mor, com o brasão da congregação luso-brasileira, colocado no centro.

A Imagem de Nossa Senhora é importante, fabricada em Portugal, nos fins do século XVIII.

Ao lado direito da capela-mor existe, na parede uma grande pedra de cor escura, contando as origens deste santuário. Em frente, há duas lápides comemorativa às batalhas, com os nomes de dois heróis: André Vidal de Negreiro e João Fernandes Vieira. Falta ainda citar a bela grade da comunhão, em jacarandá, como a grade do coro superior.

Nossa Senhora dos Prazeres é muito poderosa nos milagres. Ela, com seus privilégios, opera toda espécie de curas, espirituais e materiais.

D. Hildebrando de Melo, O.S.B.  
Vigário

## 2. Folheto informativo das atividades religiosas.



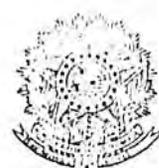
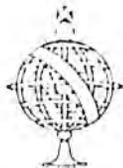
## 2.ª Batalha dos Guararapes

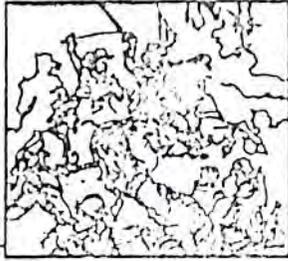
o despertar da nacionalidade brasileira



*"Difícil foi construir tudo sobre o nada. Muito devemos aos brasileiros da outrora, que, com seus heroísmos e amor à terra, nos legaram uma imensa e bela Pátria.*

*Seguindo as valorosas tradições da gente brasileira, hoje, como foi uma constante no passado, precisamos de fé, dedicação, honestidade, coragem e determinação para enfrentar os problemas que se nos apresentam".*





# Guararapes

Ao anoitecer de 19 de fevereiro de 1649, pelos caminhos que demandavam Recife, os efetivos de um dos melhores exércitos da Europa do século XVII debandavam irremediavelmente. As modernas, compactas, bem armadas e equipadas formações holandesas foram habilmente atraídas a uma batalha decisiva e fatal. Nas encostas dos Guararapes, reviveram os patriotas a vitória de 19 de abril de 1648. Iniciava-se a derrocada do conquistador.

A presença holandesa no Brasil datava de 1624, quando da frustrada tentativa de estabelecer-se no Recôncavo Baiano.

A disputa pelo monopólio do comércio intercontinental e a conquista de ricas colônias eram a inevitável extensão do conflito entre Espanha e Holanda no continente europeu. A posse do estratégico saliente nordestino assegurava aos holandeses a possibilidade de interferir na navegação do Atlântico, especialmente contra as ricas frotas espanholas. Recife representava a região capital da conquista, promissor entreposto comercial e importante terminal exportador da cana-de-açúcar.

Desde cedo os habitantes do Brasil viram-se envolvidos na defesa do território, carente de proteção compatível com a dimensão e com a importância econômica das regiões produtoras. Nasce estreito vínculo de solidariedade entre os núcleos dispersos na amplidão brasileira.

Desamparados pelas metrópoles portuguesa e es-

panhola, atrelados à tumultuada política europeia, os brasileiros adotaram a insurreição sem quartel como instrumento para derrotar o holandês. Desde a Bahia, as estâncias, os arraiais, os golpes-de-mão e as emboscadas constituíram-se no produto acabado de um processo de luta peculiar inteiramente brasileiro.

Nunca ao invasor foi permitido desfrutar inteiramente de sua conquista. Mesmo no período áureo de Nassau, ou ainda quando Domingos Calabar bandeou-se para o inimigo, a inquietação, o desgaste, a derrota e o medo pairavam no território dominado pelo holandês.

Nos últimos tempos da

luta, o sítio imposto a Recife, desencadeou o desespero, a fome e a violência dentro de seus limites. Os suprimentos e os constantes reforços enviados da Europa somente adiaram a derrota final. Os poderosos contingentes que tentaram romper o cerco foram inexoravelmente dizimados nas batalhas dos Guararapes.



A longa e árdua jornada que os brasileiros empreenderam desde o assédio de Salvador à capitulação da Campina do Taborda e, antes de tudo, a epopéia da nacionalidade que se formava. Dos alagados, das agrestes encostas, das margens dos rios, dos engenhos, das pequenas vilas, de todos os recantos enfim surgiam, a cada momento, combatentes desassombrados para lutar pela "restauração da Pátria", como constava do inquebrável juramento dos dezoto patriotas pernambucanos.

O heroísmo, a solidariedade e o desprendimento de negros, índios, brancos, caboclos, mulatos e mamelucos deram a justa medida da integração de um povo em busca de seu destino maior. Os sacrifícios ingentes na luta por um ideal de vida e pela liberdade da terra natal foram a sementeira imortal que frutificou pelos tempos afóra, nos movimentos de libertação que nos conduziram às margens do Ipiranga.

Nasceu, naqueles dias, o Exército Brasileiro. Firmava-se, sobretudo, nos brasileiros, a imperecível crença nos valores maiores da nacionalidade e na unidade física e espiritual do país que surgia.

## 4. Texto explicativo do Boletim do Exército.

# Festa de Oxum em Jaboatão

Os adeptos e simpatizantes do Candomblé puderam reverenciar o Orixá Oxum, deusa da beleza, do amor, da riqueza, e da fertilidade, no domingo - 26/julho, quando aconteceu, pelo segundo ano consecutivo, a Festa de Oxum, na cidade de Jaboatão dos Guararapes. A festa congregou de sessenta a setenta terreiros, de sete a dez mil pessoas, entre filhos-de-santo que seguem em procissão, cantando toadas em nagô, do centro de Jaboatão até a Cachoeira do Batoré, onde fizeram suas oferendas para em troca receberem o axé da deusa do amor.

A oferenda a Oxum acontecia no encontro do Rio Duas Unas com o Rio Jaboatão, organizada pelos terreiros de Jaboatão. Ano passado, a Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes de Jaboatão, reconhecendo a importância cultural

e também turística dessa manifestação, ofereceu toda a infra-estrutura necessária para a realização do evento: carros de som, trio elétrico com cestas para oferendas, ônibus que levam para a Cachoeira os componentes dos terreiros, palanque e cercado onde os fiéis fazem sua louvação a Oxum para depois depositar nas águas da Cachoeira do Batoré, único ponto do Rio Jaboatão que ainda não está poluído e conserva ainda sua beleza natural.

O ponto de concentração foi na estação do metrô de Jaboatão. O Afoxé Ylê de Egbá fez as louvações aos orixás, em especial para Oxum. Depois os bacamarteiros abriram fogo, simbolizando Exu, o mensageiro, dando início à procissão que percorreu 3km. Do alto do trio elétrico eram jogadas pétalas de flores



Representação do Orixá Oxum

brancas, água de cheiro e entoados cânticos a Oxum, deusa das águas. No início da noite, o Afoxé Ylê de Egbá deu continuidade à Festa com a apresentação da sua Banda Kizumba de Ylê.△

# HÁ 50 ANOS

Terça-feira, 15 de abril de 1941

Festa dos Prazeres - Realizar-se-á no próximo dia 21, a tradicional festa de Nossa Senhora dos Prazeres, nos Montes Guararapes. O triunfo começará no dia 18 às 18h. Haverá missa às 5 1/2 e 7h. A missa solene começará às 10h e será celebrada por D. Anselmo Funchs. Ao Evangelho pregará d. Conrado Boeckling. A procissão está marcada para as 16h. Como das vezes anteriores, a administração da Great Western fará circular maior número de trens, a fim de facilitar o transporte dos fiéis que vão assistir às cerimônias.

6. Jornal do Comércio. 9 de abril de 1991.

# Exército comemora a Batalha dos Guararapes homenageando heróis

A festa em comemoração aos 334 anos da vitória da Batalha dos Guararapes foi realizada ontem pela manhã pelo Comando Militar do Nordeste no Parque Nacional dos Guararapes, em Jaboatão. A solenidade reuniu o vice-governador de Pernambuco, Roberto Fontes, e o presidente da Assembléia Legislativa, Geraldo Barbosa, além do comandante Regional do Nordeste, general Armando de Moraes Âncora Filho.

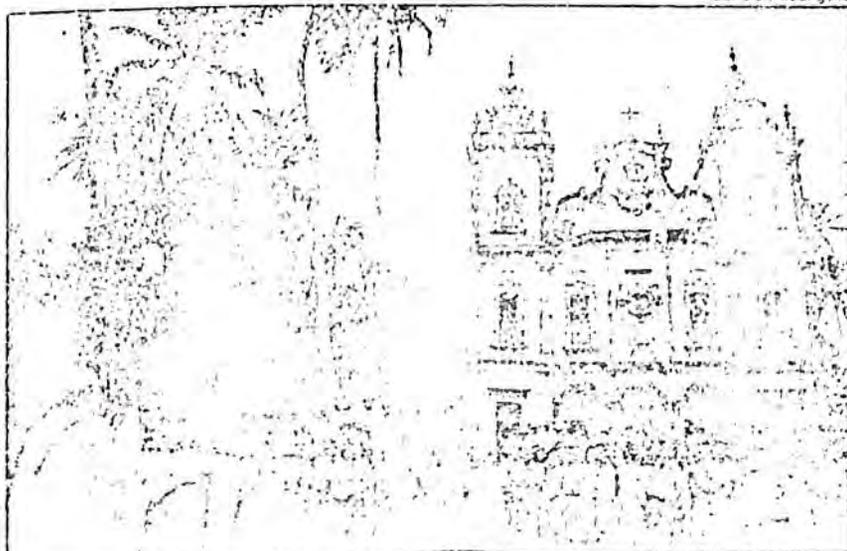
Durante a celebração, o coronel Ivanildo de Oliveira, estudioso de História Militar e especialista no domínio holandês no Brasil, fez uma homenagem aos heróis da batalha, com uma alegoria à luta que reuniu o pelotão de Infantaria e grupo de carros de combate do 10º Esquadrão de Cavalaria e do Esquadrão do Regimento Dias Cardoso. Cerca de 300 militares e 100 civis assistiram à solenidade, que foi encerrada com uma missa de Ação de Graças,

com o içamento da bandeira e com o Hino Nacional.

Para o general Âncora, a importância da festa é de exaltar o espírito de nacionalidade dos soldados da Batalha dos Guararapes. "Aqui nasceu a primeira manifestação consciente de existência de um país. Ainda não havia Brasil, não éramos independentes mas já lutávamos pela nossa unidade", ressaltou o comandante. A cerimônia de homenagem aos heróis da luta ocorre no mesmo local onde aconteceram as batalhas, nos Montes Guararapes, em 1648.

A Insurreição Pernambucana foi celebrada como a origem do Exército Brasileiro. Além de lembrar os fatos de 334 anos atrás, a festa também é uma forma de resgatar a memória cultural do povo, como lembrou o coronel e historiador Ivanildo Oliveira. "É um manifesto de respeito dos que morreram pela Pátria", comentou.

Ubiratan Rodrigues



Militares e civis assistem à missa nos Montes Guararapes

7. Jornal Diário de Pernambuco. 15 de abril de 1991.



Milhares de pessoas acompanharam a procissão em Prazeres

## Multidão acompanha a 335ª procissão de N.S. dos Prazeres

Uma multidão acompanhou ontem, à tarde, a 335ª Procissão de Nossa Senhora dos Prazeres, padroeira do Jaboatão dos Guararapes: O cortejo religioso percorreu ruas dos Montes Guararapes, local onde se travaram batalhas das forças brasileiras contra o inimigo holandês. O andor com a secular imagem da Virgem, conduzido por fiéis, após o trajeto retornou à Matriz de Nossa Senhora dos Prazeres, no alto dos Montes dos Guararapes. Os festejos foram encerrados com uma celebração campal e a bênção do Santíssimo Sacramento.

Por onde passou, a Procissão atraiu curiosos às calçadas e janelas das residências. O trânsito engarrafou na Estrada da Batalha, retornando à normalidade quando o andor foi levado para a Avenida Barreto de Menezes. Os fiéis acompanharam a imagem da padroeira cantando e rezando. Na frente da matriz, muita gente esperou o retorno da procissão para homenagear Nossa Senhora dos Prazeres.

A programação religiosa ce-

meçou logo cedo, com missas às 6, 7 e 8 horas. Às 10 horas, o abade do Mosteiro de São Bento, d. Héber Vieira, presidiu a solene concelebração, assistida por religiosos beneditinos e devotos da padroeira. A Festa de Nossa Senhora dos Prazeres foi iniciada no domingo de Páscoa, com a procissão e hasteamento da Bandeira e abertura do novenário.

### FESTA PROFANA

O fraco movimento na venda de lembranças foi motivo de queixa dos vendedores. O desemprego e os baixos salários, de acordo com eles, são os responsáveis pelo "fracasso nas vendas". Antônio Carlos da Silva, que há 10 anos negocia na Festa de Nossa Senhora dos Prazeres, disse que não vendeu "quase nada". As lembranças eram muitas e os preços variados: escapulário, Cr\$ 2 mil a unidade, terço, mil cruzeiros, chaveiro, quinhentos cruzeiros, fita, cem cruzeiros. As imagens variavam de Cr\$ 2 a 3 mil, dependendo do tamanho.

PADROEIRA

## Procissão dos Prazeres sai pela 336ª vez

Uma multidão acompanhou ontem à tarde a 336ª Procissão de Nossa Senhora dos Prazeres, padroeira do município do Jabotão dos Guararapes. A secular imagem da santa foi conduzida por um carro do Corpo de Bombeiros e saudada, durante o trajeto, com esporcar de fogos e muitas palmas dos devotos. O andor, enfeitado com flores vermelhas e brancas e folhagens, deixou a Igreja dos Montes Guararapes às 15h50, retornando à noite para o rito de despedida no pátio do templo.

Desde cedo centenas de fiéis se concentraram na frente da igreja para aguardar a procissão. Quando o andor com a pequena imagem de Nossa Senhora dos Prazeres deixou o templo, os fiéis, emocionados, aplaudiram e gritaram "viva Nossa Senhora". Ao mesmo tempo,



Roberto Paixão

### Milhares de fiéis acompanharam ontem a procissão

os dois sinos da igreja começaram a repicar e a banda de música a tocar hinos religiosos. No final da homenagem à padroeira, a procissão seguiu, lentamente, pela Estrada de Nossa Senhora dos Prazeres, Estrada da Batalha e Avenida Barreto de Menezes, de onde regressou pelo portão III dos Montes Guararapes.

A imagem da padroeira foi seguida por muitos pagadores de promessas, a exemplo de Maria do Carmo da Silva. Com

um tijolo na cabeça, ela desceu e subiu ladeiras para agradecer à Nossa Senhora "o milagre de ter comprado uma casinha". Por sua vez, a estudante Marta de Lima Moura, acompanhou todo o percurso descalça para pagar uma promessa que ela não quis revelar. A menina Fernanda Barbosa, de cinco anos, compareceu vestida de anjo "porque ficou curada de uma bronquite graças à Nossa Senhora dos Prazeres", explicou sua mãe, Fátima Barbosa.

## D. José Cardoso não compareceu à missa solene

Centenas de fiéis compareceram ontem ao Monte dos Guararapes para a missa solene da festa de Nossa Senhora dos Prazeres, conhecida nacionalmente como Festa da Pitomba. O arcebispo de Olinda e Recife, d. José Cardoso Sobrinho, estava gripado e não participou da celebração, às 10 horas, sendo substituído pelo abade do Mosteiro de São Bento, d. Héber Vieira, que condenou a alienação trazida pela religiosidade popular. "A fé deve estar a serviço do desenvolvimento, e não do fanatismo", disse o abade. Em sua homilia, d. Héber Vieira pediu ainda mais atenção para a Campanha da Fraternidade, que este ano tem o tema "Onde moras: fraternidade e moradia".

Antes da missa solene, os militares também festejaram o dia de Nossa Senhora dos Prazeres. A

missa foi oficiada pelo capelão Vilares, em comemoração aos 345 anos da primeira vitória sobre os holandeses invasores, no Monte dos Guararapes. Este ano o dia de Nossa Senhora dos Prazeres — sempre comemorado na segunda-feira de Pascoela (semana posterior à Páscoa) — coincidiu com 19 de abril, dia da primeira batalha.

Além dos fiéis, a missa solene contou com leigos do Apostolado da Oração de Nossa Senhora dos Prazeres. A igreja, uma construção de 1656, ficou lotada de pagadores de promessas e beatas. A dona de casa Maria José dos Santos, 42 anos, subiu a ladeira do Monte dos Guararapes descalça para pagar uma graça alcançada em 1987. "Minha filha nasceu sem a visão e um milagre de Nossa Senhora dos Prazeres a fez enxergar", conta Maria José.



Renata Victor

Os fiéis lotaram a Igreja

## Prazeres fecha repartições segunda-feira

No dia dedicado a Nossa Senhora dos Prazeres, padroeira da cidade, será feriado em Prazeres, sede do município de Jaboaão dos Guararapes. Segunda-feira estarão fechados as repartições públicas, as escolas (da rede pública e particular), comércio e indústria. Somente os serviços essenciais à população vão funcionar. Nos distritos de Cavaleiro e Jaboaão-centro o expediente será normal.

A Festa da Pitomba, que se realiza nos Montes dos Guararapes, acabará, também, na segunda-feira quando estão programadas solenidades religiosas e profanas. O término dos festejos religiosos será marcado pela procissão da Bandeira, que sairá pelas ruas do bairro a partir das 15 horas. À noite, a grande atração será Chitãozinho e Xororó. Antes da dupla sertaneja, o público será brindado com shows da Gang Latina e Rogério Resende.

Nos dois últimos dias da Festa da Pitomba muitas atrações ainda irão passar pelos palcos armados nos Montes dos Guararapes. De acordo com cronograma da Secretaria de Turismo de Jaboaão dos Guararapes, às 22 horas de hoje haverá show de André Rio e banda; no domingo, Xuxa do Nordeste e Renato e seus Blue Caps; e na segunda-feira, será a vez do palhaço Chocolate, Gang Latina, Rogério Resende e Chitãozinho e Xororó. Em toda extensão do Parque Nacional dos Guararapes, barracas de comidas e bebidas, além de parques de diversões e vendedores de pitomba completam o cenário popular da festa, que acontece há 335 anos.

## Bandas de rock fecham a Festa da Pitomba

Duas bandas de rock pretendem fechar, ruidosamente, a popular Festa da Pitombeira, que ocorre no Monte Guararapes, em Prazeres, anualmente. São os heavy rockers Humildes Humanos e Empty Hands (Mãos Vazias, traduzido ao pé-da-letra). As bandas apresentam-se às 21 e 22 horas, respectivamente, no



**Banda Humildes Humanos**

domingo, dia 26. Os Humildes Humanos são Márcio Menezes (bateria), André Cabeça (guitarra solo e vocal), Ioland Ferry (guitarra base e backing vocal) e Renato Menezes (baixo, teclados e backing vocal). A banda tem um ano de formação e define-se no hard rock. Segundo informa o produtor do evento, Eduardo de Mattos, a banda deve estar gravando uma fita demo, brevemente, em estúdio de 16 canais. O grupo já se apresentou na Exposição de Animais, no Espaço Lazer e no 1º

Festival de Rock do Janga, entre outros.

Os Empty Hands, depois de uma confusa formação, verdadeiro entra-e-sai de músicos, definiu-se com Sandro "Cabaço" Araújo (baixo), Ângelo Menezes (bateria), Sidney Jaires (guitarra e voz) e Júnior Queiroga (guitarra). A "musa inspiradora" da bandinha é a música pesada das bandas de rock dos anos 70. Muita pauleira e "zueira", na cabeça da moçada do Monte. O evento é grátis.

11. Jornal do Comércio.

25 de abril de 1992.

10. Jornal do Comércio 25 de abril de 1992.

## Festa da Pitomba é atração em Prazeres

A tradicional Festa da Pitomba, aberta oficialmente ontem, em Jaboaão dos Guararapes, conseguiu levar à cidade um público além da expectativa. Uma missa em Ação de Graças e show com o cantor e compositor Paulo Diniz, marcaram o início das comemorações em homenagem à padroeira do município, Nossa Senhora dos Prazeres.

Durante nove dias a comunidade do Distrito de Prazeres viverá um clima de muita festa. Ontem, apesar dos brinquedos armados nos parques de diversões, o que chamava a atenção do público, especialmente das crianças, era a famosa pitomba, que chegava aos locais em enormes caminhões e carroças. Teve cacho de todo tamanho e preço e o que foi melhor, ninguém reclamou, talvez por ser começo de festa.

Tendo como atrações principais dois novos focos de anima-



Foto A-DF

As pitombas chegam ao morroirão, um no Mirante e outro próximo à Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, a Festa da Pitomba, cantada em prosas, versos e canções, por certo levará para Jaboaão dos Guararapes, um público superior ao registrado em anos anteriores. É a prova de que é isso o que a Prefeitura pretende é

que uma ampla programação foi elaborada pela Secretaria de Turismo e Cultura.

Hoje, por exemplo, o público terá oportunidade de assistir aos emboladores Manoel Gonçalves e Sinézio Pereira, forrozar ao som das músicas do azulão e assistir show com Marcílio Lisboa. Amanhã, além das manifestações folclóricas, show com o cantor Tony Veras. Outras exposições marcadas são: quarta-feira, Nena Queiroga e, em seguida, baile popular com a Orquestra do maestro Carmelo; quinta-feira, Luciano Padilha; sexta-feira, Fabiana e, depois, baile com a Banda Vinil; sábado, Cristina Amaral, Banda Luarã, Reginaldo Mendonça, e Menudos Couvert. A partir de zero hora, baile com a orquestra do Carmelo; domingo, Pinguins do Forró, Adeilton Timóteo e Augusto César; segunda-feira, Edy Carlos e Leonardo.

12. Jornal do Comércio, 19 de abril de 1993.

## Termina festa da padroeira de Jaboaão

Fogos de artifício e aplausos saudaram ontem à tarde a 336ª Procissão de Nossa Senhora dos Prazeres, em Jaboaão. Centenas de fiéis compareceram à missa de encerramento da festa da santa, conhecida nacionalmente como Festa da Pitomba, no Monte dos Guararapes.

13. Jornal do Comércio, 26 de abril de 1993.

# **FOTOGRAFIAS**



1. Portal de entrada da Festa no Parque Histórico-Nacional dos Guararapes.



2. Casa dos Juizes da Festa.



3. A TV. Pitomba filmando a Procissão de Abertura.



4. Os juizes da Festa com o estandarte de Nossa Senhora dos Prazeres.



5. Hasteamento da Bandeira de Nossa Senhora dos Prazeres.



6. Momento do hasteamento.



7. A bandeira no mastro.



8. Populares em frente  
ao templo.



9. A saída da Santa do templo para a Procissão de Abertura.



10. Um momento da Procissão de Abertura.



11.

Multidão acompanha o cortejo pelas  
avenidas próximas aos Montes  
Guararapes.



12.

Detalhe embaixo a direita:  
uma pessoa pagando promessa  
com tijolos na cabeça.



13. Um dos grupos religiosos que participam do cortejo.



14. Adereço vendido em barracas ao longo das ladeiras dos Montes.



15. A parte profana e secular da Festa.



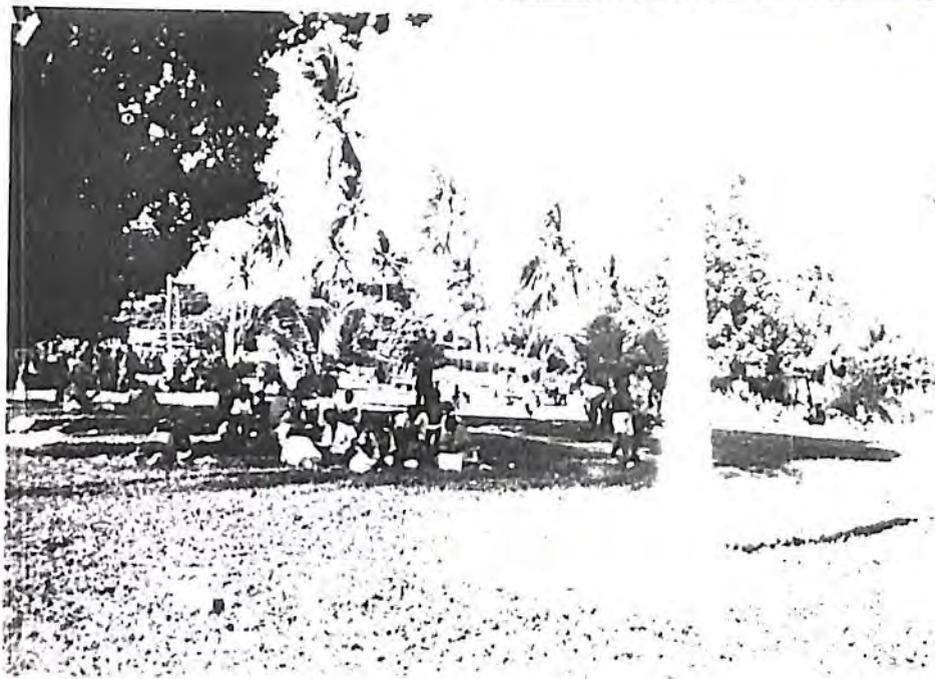
16. O Parque de Diversões.



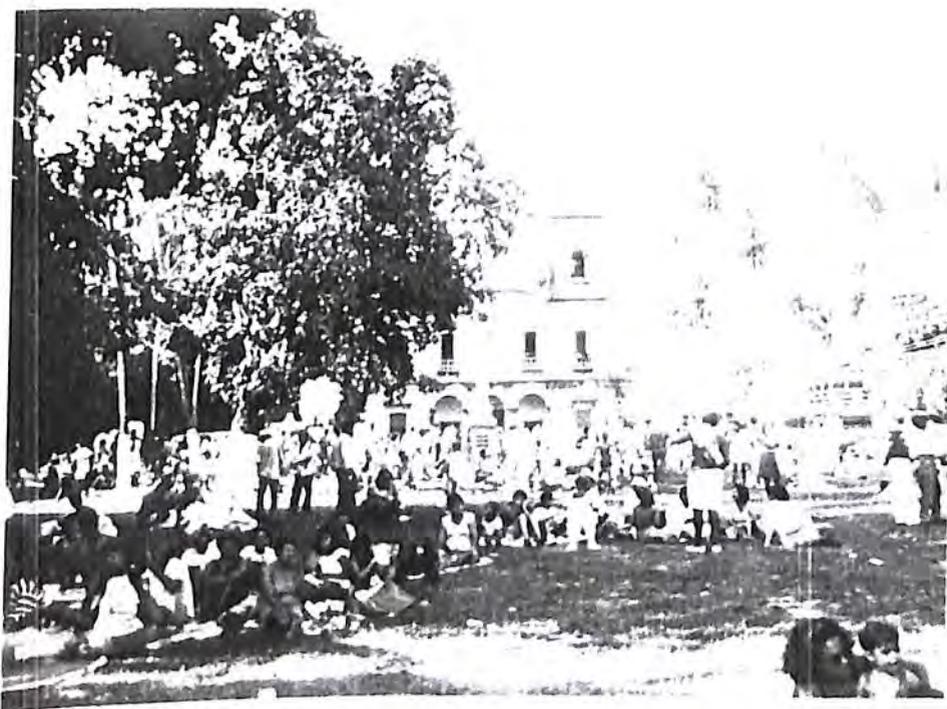
17. Movimento nas barracas do Parque de Diversões.



18. Confraternização de famílias no pátio da Igreja.



19. Grande número de pessoas passam o dia no Pátio em frente ao templo.



20. Com o tempo o número de pessoas aumenta à espera da procissão de encerramento.



21. O templo adornado para os ritos finais da festa religiosa.



22. Interior do templo.



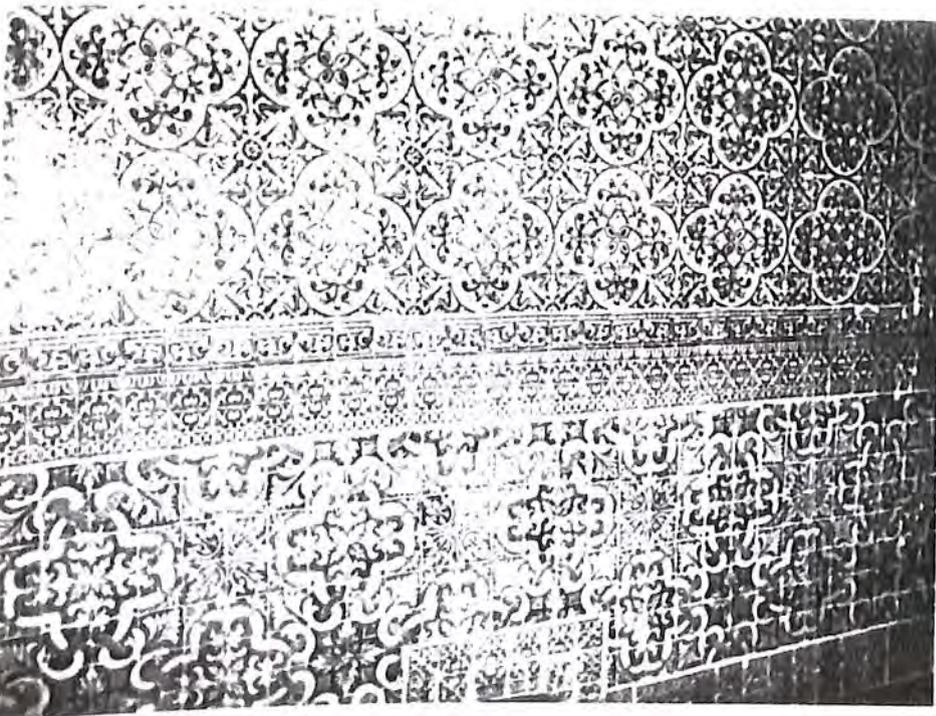
23. A saída da Santa para a Procissão de Encerramento.



24. Saída da Procissão de Encerramento.



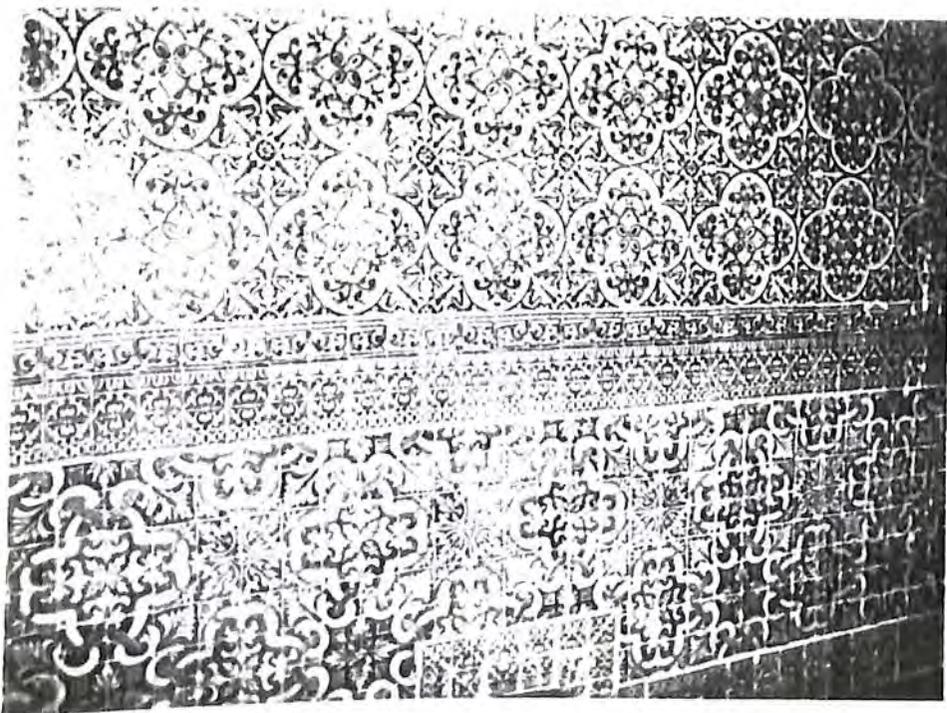
25. Detalhe do retábulo do templo, colunas salomônicas talhadas em madeira.



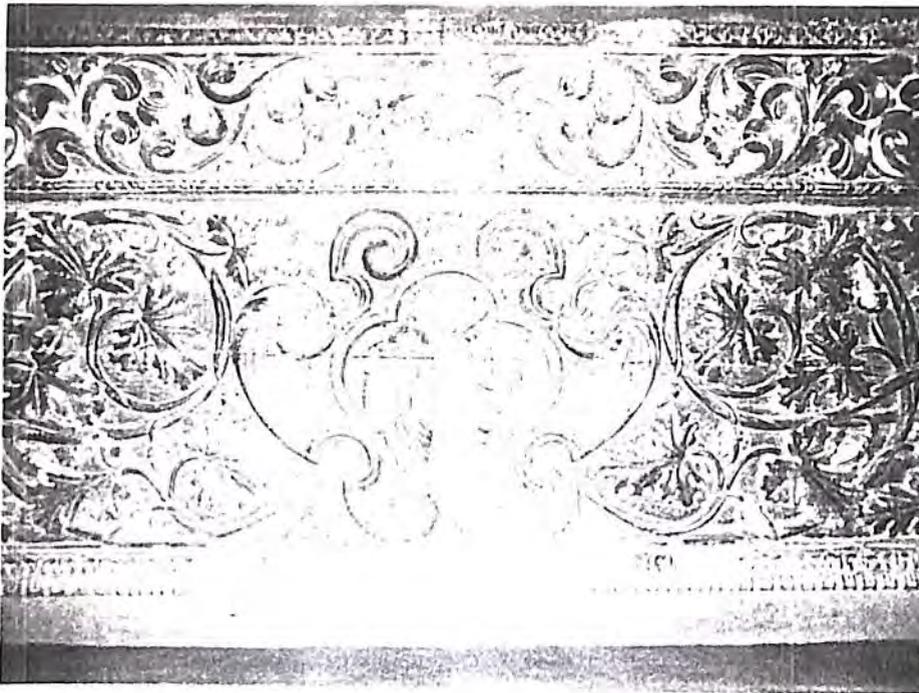
26. Detalhe da azulejaria do interior do templo.



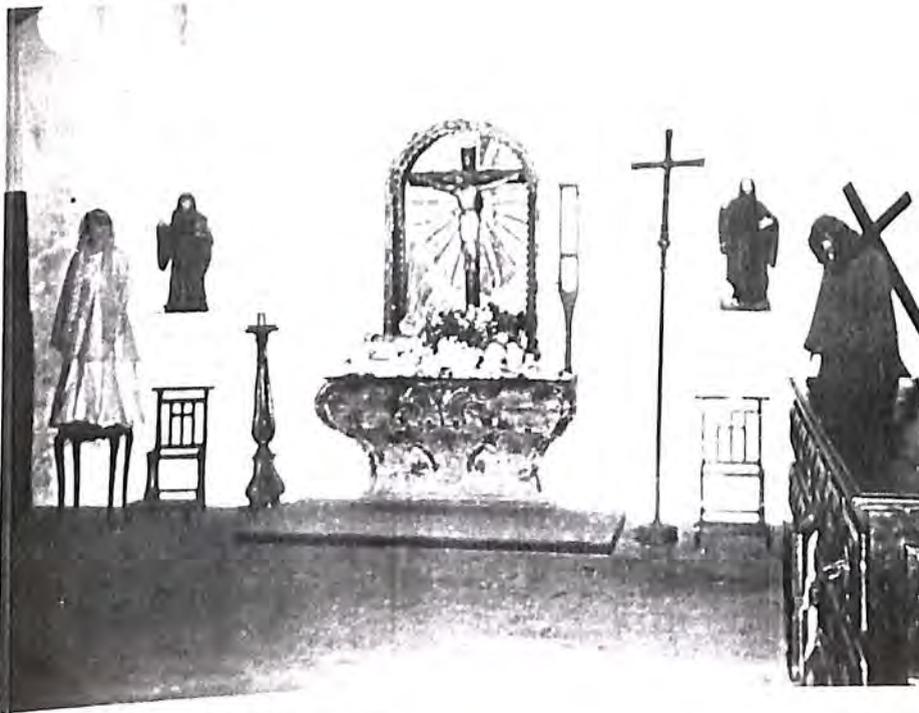
25. Detalhe do retábulo do templo, colunas salomônicas talhadas em madeira.



26. Detalhe da azulejaria do interior do templo.



27. Detalhe do altar-mor.



28. Sacristia com os  
ex-votos dos fiéis.



29. Bosque de Pau-Brasil.

DOAÇÃO	BC/PIU/tese
ENTIDADE.	—
VALOR	CR\$ <del>20.000,00</del>
DATA	13/12/93

R\$30,00